الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الإسلامي

العددان الواحد والثلاثون والثاني والثلاثون السنة الثامنة ربيع وصيف العام ١٤١٦هـ/١٩٩٦م



دار الاجتهاد
بيروت

الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الاسلامي

العددان الواحد والثلاثون والثاني والثلاثون

السنة الثامنة

ربيع وصيف العام ١٤١٦هـ/١٩٩٦م

رئيسا التحرير

الفضل شلق ورضوان السيد



مدير التحرير المسؤول

محمد السماك

تصدر عن :

دار الاجتهاد للابحاث والترجمة والنشر

ص . ب . : 5581/14 ــ بيروت ــ لبنان ــ تلفون : 866666، 862205

ساقية الجنزير ــ بناية برج الكارلتون ــ الطابق الثاني

التوزيع في الوطن العربي وكافة انحاء العالم:



صندوق بريد 113/6590 بيروت ـ لبنان ـ
فاكس أميركي 001-212-4781491

ـ طلبات الاشتراك محصورة بإدارة مجلة الاجتهاد

الاشتراك السنوي:

ـ المؤسسات والجامعات والهيئات في أقطار الوطن العربي وسائر الدول الأجنبية ١٠٠ دولار أميركي.

ـ الأفراد:
في أقطار الوطن العربي ٧٠ دولاراً أميركياً
خارج الوطن العربي ٧٠ دولاراً أميركياً
تدفع اشتراكات الأفراد مقدماً.

التسديد:

١ ـ إما بشيك مسحوب على أحد المصارف لأمر «دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر».

Dar Al-Ijtihad For Research. Translation and Publication

٢ ـ أو بتحويل إلى العنوان التالي:

حساب «الاجتهاد»
رقم ٠٠،٠٤،٠١،٠٢٢٩٥٧ دولار أميركي
البنك السعودي اللبناني ـ الفرع الرئيسي
تلكس LABANK ٢١٤٦٩ LE ـ
ص. ب. ٦٧٦٥ ـ ١١ ـ بيروت ـ لبنان

Account «AL-IJTIHAD»
No. 00,04,01,022957 in US Dollars
Saudi Lebanese Bank, Head Office
Telex: LABANK 21469 LE.
P.O. BOX: 11-6765- Beirut, LEBANON

ثبت الموضوعات

مراجعات كتب

الحوار المسيحي - الإسلامي والعلاقات الإسلامية - المسيحيّة

التحـريـر

يتحول الحوار بين المسيحيين والمسلمين في العشرين سنةً الأخيرة ـ من جانب المسيحيين على الأقل ـ إلى مؤسسات تعمل فاتحةً آفاقاً جديدةً تنبعث من المكانة المستجدة لحوار الأديان والثقافات في العالم الغربي، والثقافة الغربية. وقد كانت لذلك معانيه وآثاره على المسلمين أفراداً ومؤسسات وهيئات وجهات دينية أو أخرى معنية بمسائل حقوق الإنسان، والتواصل بين الثقافات ومصائر العالم. وما تزال المبادرة كما هو واضح في يد الجهات الدينية والثقافية الغربية، وما يزال المسلمون يعانون من انكماشيةٍ تضاءلت جوانبها العنيفة، لكنّ الحذر وانسداد الأفق يشكّلان حتى الآن مَعْلَماً بارزاً من معالمها. ولا شك أنّ **الإسلامية** الصاعدة في أوساط المجتمعات الإسلامية كانت حتى الآن عائقاً بين العوائق التاريخية والثقافية لحوار المسلمين مع الغرب ومع الأديان والثقافات الأخرى. لكنّ الرؤى الغربية التاريخية والمستجدة للتيارات الإسلامية وللإسلام بشكل عام تلعب الآن الدور الأبرز في الحيلولة دون انتظام الحوار واستمراره مع المسلمين ـ لدى الدوائر السياسية والاستراتيجية والثقافية في ذاك الغرب.

وتتابع **مجلة الاجتهاد** في هذا الإصدار المزدوج (31 ـ 32) مجريات العلاقات والحوار وقائع ومؤسسات وأفكاراً ومستقبلاتٍ؛ في تأكيدٍ على الفكرة الأساسية القائلة إنه لا سبيل للخروج من المأزق بالمعنى التاريخي إلاّ بالانخراط في هذا العالم توصُّلاً لإزالة انكماشنا الحضاري والثقافي، والمضيّ في التحول إلى جهاتٍ فاعلة في ثقافة العالم ومصائره.

الحوار الذي لم يبدأ

الفضل شلق

إن الشرط الأساسي لكل حوار هو الاستعداد الدائم، لدى الأطراف المتحاورة، للتنازل عن جزء من مطالب كل منها كي تتمكن، في النهاية، من الالتقاء حول تسوية من نوع ما. دون ذلك، ينقلب الحوار إلى محاولة لاستيعاب الطرف، أو الأطراف الأخرى عن طريق التبشير أو القسر.

لم تدخل المسيحية والإسلام، في الماضي في علاقة حوار جدي، بل كان كل من الطرفين يحاول إقناع الآخر عن طريق التبشير، أو فرض رأيه على الآخر عن طريق الحرب. وإذا كانت هناك لحظات حوار بهدف الوصول إلى جوامع مشتركة، فإنها كانت لحظات عابرة سرعان ما تجهض. كان الغالب عند المسيحية اعتبار الإسلام مذهباً منشقاً عنها لتشويه حقيقتها وإنكار جوهرها؛ كما كان الغالب في الإسلام اعتبار المسيحية خارجةً على رسالتها الأصلية ومسترشدةً بإنجيل محرَّف. كان كل منهما يحاول البرهان على خطأ الآخر وزيفه وخروجه على جادة الحق. كان كل منهما يعتبر أنه هو وحده يمتلك الحقيقة الإلهية، بينما الآخر ضال عنها أو كافر بها.

تعود جذور هذه المشكلة إلى الطبيعة الإطلاقية لأديان التوحيد؛ بحيث يفقد أحدها مبرر وجوده إذا تخلّى عن رؤيته في فهم الحقيقة والوصول إليها. ففي عالمٍ تحكمه المطلقات، لا يمكن التراجع وتستحيل التسوية.

لقد أسس كل دين، من الأديان السماوية، نفسه حول الوعي باعتباره كلمة الله المطلق. يستمد الوجود البشري مغزاه ومعناه من هذا الوحي؛ ويفترض بالجماعات الدينية أن تعيش على هدي الوحي، وأن تتحكم بسلوك البشر وبطرائق عيشهم

القواعد المنبثقة من الوحي. فالجماعة الدينية تبرر وجودها بكونها تجسد الحقيقة الإلهية المطلقة، فهي حريصة أشد الحرص على هذه الحقيقة المطلقة، فتبذل كل ما بوسعها للحفاظ على الحقيقة وتضحي بأسباب وجودها المادية من أجل ذلك.

لذلك تجد مؤسسات الديانات صعوبةً في الاعتراف بالأديان الأخرى دون التخلي عن إطلاقيتها هي، أي إطلاقية الوحي الإلهي الذي يشكل مبرراً لوجودها. فالحقيقة لا تكون مطلقة إذا تعددت؛ والأديان لا يمكن أن تتعدد مستندة إلى أن كلاً منها له حقيقته المطلقة.

إن النتيجة المنطقية لذلك هي أن الدين لا يصلح كي يكون مادةً للحوار. رغم ذلك يصر البعض على استخدام مصطلح الحوار بين المسيحية والإسلام. والواقع هو أنه حوار بين مسيحيين ومسلمين، حول مواضيع لا تتعلق مباشرةً بالحقيقة الدينية الإلهية لدى كل من الدينين. ورجال الدين الذين يشاركون في هذه الحوارات يفعلون ذلك لا بوصفهم رجال دين مهمتهم نشر المعرفة الدينية المتمحورة حول الحقيقة المطلقة للدين، بل بوصفهم أشخاصاً على درجة عالية من المعرفة الدينية وبالتالي فإنهم يعرفون كيف يبقون الحوار بعيداً عن الأمور الجوهرية التي تمس الحقيقة الدينية التي يعتقدونها.

لكي يكون الحوار جدياً يفترض أن ينحصر الأمر بالشؤون التي تُعتبر معرفتُها نسبية، وهي مجمل المعرفة البشرية ما عدا المبني منها على المطلقات الدينية أي الوحي الإلهي. وهذا لا يعني أن الحوار يبقى معزولاً عن المسائل الدينية جميعها، فهناك كثير من المسائل التي يعالجها الدين لكنها تعتبر مسائل دنيوية يصح فيها تعدد الآراء، وبالتالي يمكن تقديم تنازلات بشأنها.

الأهم من ذلك أن الحوار المسيحي الإسلامي لا يمكن فصله عن واقع العلاقة بين العالم الإسلامي والغرب المسيحي، وهي علاقةٌ غير متكافئة. ففي مواجهة غرب متقدم قوي يعاني العالم الإسلامي من تمزقات داخلية تزداد عنفاً وتتحول، أو تكاد تتحول، إلى حروب أهلية تستنزف قواه وتجعله أشلاء مبعثرةً في وجه التحديات والأخطار الخارجية والداخلية. يضاف ذلك إلى

الضعف البنيوي الذي يعاني منه العالم الإسلامي في شتى نواحي الاقتصاد والاجتماع والثقافة والسياسة والقوة العسكرية فيجعل ذلك الحوار مع أي طرف خارجي أمراً شبه مستحيل؛ ذلك أن المسلمين، بما فيهم العرب، لا يستطيعون النظر إلى أي محاولة للحوار بينهم وبين الغرب دون شكوك تساورهم حول مؤامرات حقيقية أو وهمية يحوكها الغرب ضدهم. وليس غريباً أن يحاول الضعفاء تبرير هزائمهم أمام الآخرين بالمؤامرات الخارجية دون النظر إلى مكامن الضعف البنيوية عندهم.

وعلى كل حال، في ظل هيمنة الغرب وسيطرته على مقدرات المسلمين والعرب، يميل الحوار دائماً إلى أن يكون محاولة تبشير أو قسر من طرف الغرب، لأنه هو الطرف الأقوى. في مقابل ذلك يشعر المسلمون بالحرج لأنه ليس لديهم ما يتنازلون عنه سوى إيمانهم أو هويتهم، إذ كل شيء آخر عندهم يمتلكه الغرب أو يسيطر عليه. ومن غير المستغرب في هذه الحال أن ينظر المسلمون بعين الريبة إلى أولئك الذين يدخلون منهم أطرافاً في الحوار.

مقابل ذلك، لم يستطع الغرب المسيحي أن يتعامل مع الإسلام بوعي موضوعي مجرد عن المصالح الاقتصادية والسياسية الآنية والاستراتيجية. ولا يقتصر الأمر على سياسة الغرب حيال العالم الإسلامي، بل إن وعي الغرب المسيحي للعالم وتطوره التاريخي يكاد يخلو من موقع للشرق الإسلامي وإنجازاته على مرّ العصور. ففيما عدا الكتابات الغربية المتخصصة في تاريخ وشؤون المنطقة العربية والإسلامية، نرى معظم الكتابات الغربية عن العالم وتطوره تكاد تخلو من ذكر العرب والمسلمين؛ وكأن العالم الإسلامي غير موجود على خريطة الكرة الأرضية. فالمحطات الأساسية في هذا الوعي تتطرق إلى التاريخ القديم، قبل الإسلامي، للمنطقة، وتتغنى بحضارات ما بين النهرين ومصر وإيران ثم تتوَّجُ ذلك بتاريخ اليونان والرومان وتعتبر القرون الوسطى عصور تراجع وظلام إلى أن تأتي أوروبا الحديثة لتنقذ التاريخ والعالم بإنجازاتها؛ فيقتصر دور المسلمين في التاريخ في الصورة الغربية عنه على نقل تراث اليونان إلى أوروبا في القرون الوسطى قبل أن تُعيد هذه اكتشاف

ذلك التراث بنفسها. هكذا يشكل العرب والمسلمون في التاريخ دوراً كان يمكن الاستغناء عنه لولا عثرة تاريخية في حظّ هذا العالم الذي ابتُلي بظهور الإسلام!

أما التاريخ الحديث للمنطقة فهو ليس تاريخاً بالمعنى الصحيح، إذ يدخل في باب دراسات المناطق (Area Studies) حيث تشكل هذه المنطقة موضوعاً للتأثير الغربي وتطبق عليها معايير الاقتراب أو البعد عن النموذج الغربي، الذي يفترض أن يُحتذى من قبل الجميع. فالعالم الإسلامي منطقةٌ تنقسم إلى قسمين، أولهما بحر من التقليد المتخلف الذي يعيش في الماضي ويرفض الدخول في العصر الحديث، وثانيهما جزر من المحاولات التحديثية التي لم يكتب لها النجاح حتى الآن؛ والأرجح، في نظر أصحاب هذا الوعي، أنه لن يكتب لها النجاح بسبب استعصاء المشاكل التي يعاني منها العالم الإسلامي لأسباب بنيوية وليس لأسباب تفرضها ظروف عابرة ناتجة عن علاقته بالعالم الخارجي.

يتعاطى الغرب المسيحي إذن مع الشرق الإسلامي من منطق القوة، وهذا أمر طبيعي ومتوقع. لكنه يطلب الحوار في نفس الوقت؛ وقد كان الحوار خلال العقود الماضية مطلباً مسيحياً أكثر منه مطلباً إسلامياً. لذلك يبدو الحوار وكأنه غلاف مهذب ومعلب لسياسة غربية تريد فرض الأمر الواقع بغير ما يرغبه المسلمون.

لكي يدخل العرب والمسلمون في حوار جدي مع الغرب المسيحي، يتوجب عليهم أن يأخذوا بخيارات ثقافية ومصيرية غير تلك المطروحة راهناً، أو التي طرحوها على أنفسهم خلال العقود الماضية من السنين. إن الخيار الأساسي المطروح الآن على يد حركات الإسلام السياسي المتطرف والمعتدل، وعلى يد التيارات القومية واليسارية قبل ذلك، هو خيارُ مواجهة الغرب ورفض ثقافته وإساليب عمله وصولاً إلى الانعزال عنه بحجة الحفاظ على الهوية حيناً، أو إحقاق الحق في فلسطين وغيرها، أو لمجرد الرفض لثقافة الغرب وسياسته اللاأخلاقية حيناً آخر.

وقد كانت نتائج هذا الخيار مدمِّرةً بالنسبة لنا، إذ لم يقتصر الأمر على وصولنا إلى حالة من حوار الطرشان مع الغرب، بل فشلنا في مواجهة الغرب

وتراكمت هزائمنا، مما أدى إلى أعمال يصفها العالم بالإرهاب؛ وهي في الحقيقة نوعٌ من أنواع تدمير الذات، رغم محاولات أصحابها الرامية لإدراجها في خانة ضرب المصالح الأميركية، أو الغربية عموماً. وهل الحروب الأهلية التي تشهدها معظم البلدان الإسلامية، أو الحالة التي تشبه الحرب الأهلية فيها، سوى تدمير للذات؟

نقول مرة أخرى، إنّ علينا أن نعترف بالأمر الواقع ونعمل كي نتجاوزه. ولن يكون هذا التجاوز ممكناً دون الأخذ بثقافة الغرب والانخراط بالعالم، والعمل في الوقت نفسه لتجاوز هذه الثقافة ولتجاوز ثقافتنا الموروثة كي نصل إلى ثقافة جديدة لعالم جديد يكون الإنسان محوره وهدفه ومبتغاه. وهذا يعني تجديد مشروعنا التاريخي دون تكراره، ودمج العالم في ذاتنا مقلعين عن تقسيم العالم إلى دار إسلام ودار حرب، إلى ذاتٍ وآخر. إن دمج العالم في ذاتنا هو الوجه الآخر لانخراطنا في العالم واندماجنا فيه دون الخوف من ضياع الهوية أو التراث. وعندما يكون مشروعنا إنتاج عالم جديد يصبح ممكناً أن نجدد أنفسنا وأن نجدد المشروع؛ الأمر الذي لن يتم بالمنهجية الانتقائية أو التلفيقية.

الحوار، إذن، شأن ثقافي يجانب المسائل الدينية الصرفة لأنها تتعلق بفرضيات ومواقف إيمانية يعتبرها أصحابها مسلمات مطلقة، لكنه يتناول الجوانب الأخرى من الحياة البشرية. وهو يعكس، في مساره، ميزان القوى بين الثقافات والمجتمعات وطرائق عيشها وتفكيرها. ومن غير الممكن الدخول في حوار مثمر يصل إلى نتائج إيجابية إلا إذا أبدى كُلٌّ من الطرفين المسيحي والإسلامي، الغربي والشرقي، الاستعدادَ لبعض التنازلات.

من ناحية الغرب، لا بد من تنازل يعبر عن تحول في وعي الغرب المسيحي للإسلام، ليس فقط باتجاه الاعتراف بالإسلام كدين له الحق بالوجود دون اعتباره مذهباً منشقاً عن المسيحية ومحرفاً لها، بل باتجاه الاعتراف بالإسلام كثقافة لجماعة، أو جماعات، لها دورها الأساسي والمميز في تاريخ ومصير الإنسانية.

لقد دأب الغرب على اعتبار كل نضال في سبيل هوية عربية، أو إسلامية، نوعاً من العمل غير الطبيعي أو الإرهاب الذي يجب استئصاله باعتباره مشكلةً لبقية العالم. وربما كان السبب في ذلك قرب الإسلام ثقافياً وجغرافياً من الغرب حتى

لكأنهما يشكلان وجهين لعملة واحدة. لكن الغرب لم يقف موقف العداء من الأديان الأخرى، سواءٌ أكانت بوذيةً أو هندوسيةً أو كونفوشيوسية، رغم بعدها عنه، واعتبرها على الدوام، كما عبر هيجل عن ذلك، أدياناً لشعوب يدور تاريخها حول نفسها دون أن تكون لها مشاريع كونية؛ فهي لا تشكل خطراً عليه. ليس الغرب وحده هو الحضارة التي لها تاريخ بمعنى أنها تحمل فكرة التقدم وتجسدها وتحاول نشرها في العالم ضمن مشروع كوني، بل العالم كله له تاريخ مشترك وهو أكثر اتصالاً وتواصلاً عبر العصور، القديمة والحديثة، كما تشير الدراسات الحديثة والمعاصرة. وقد آن الأوان لأن يتطور الوعي العام في الغرب لكي يصبح أكثر انسجاماً مع تلك الدراسات الحديثة ولكي تصبح الحضارة ظاهرةً عالمية، لا بفعل الهيمنة والسيطرة وفرض الأمر الواقع وحسب، بل بفعل الإرادة التي تنشد مشروعاً كونياً إنسانياً بكل ما يعنيه هذا التعبير.

أما المسلمون، فإن العالم غربيهم وشرقيهم يتقدم، والتقدم، بمعنى الأخذ بالثقافة الأكثر تقدماً في العالم وهي الثقافة الغربية، لا يشكل خطراً على هويتهم. فالمسألة المصيرية بالنسبة لهم في هذا العصر ليست الحفاظ على الهوية، بما في ذلك التراث وأسلوب العيش الموروث، بل التقدم في سبيل إحراز القدرة على مواجهة التحديات والحفاظ على البقاء في عالم سريع التغير. لا تناقض بين التقدم والهوية، بل إن التقدم هو القاعدة الوحيدة الممكنة للهوية، لبقاء الهوية واستمرارها وحفظها من الاندثار. إن التطرف في مسألة الهوية يعني أن نبقى على أطراف العالم دون الخوض فيه.

منذ قرنين من الزمن، ما يزال العرب والمسلمون يعتبرون أن سبب هزيمتهم هو التأخر التقني وأنه يكفي إحراز تقدم تقني كي يخرجوا من حالتهم الراهنة. لكن هذه الرؤية لم تهبهم غير المزيد من الهزائم، ذلك لأن التقدم إذا لم يشمل جميع جوانب الحياة البشرية يبقى مختلاً دون أن يحقق النتائج المرجوة.

المطلوب من العرب والمسلمين أن يخرجوا من عقدة الخوف على الهوية، وإذا لم يفعلوا ذلك سيبقى الغرب طرفاً وحيداً في الحوار، وسيبقون هم في قوقعتهم يتلقون الضربات دون أن تكون لهم القدرة على الرد أو الدفاع عن أنفسهم.

الحوار الإسلامي ـ المسيحي والعلاقات الإسلاميّة ـ المسيحيّة

رضوان السيّد

I

الانطلاقة وسياقاتها

انطلقت الدعوة للحوار بين المسيحيين والمسلمين من جانب الكنائس الغربية الأميركية والأوروبية في الخمسينات. وانعقدت عدة لقاءات بين الطرفين ما آتت ثماراً كثيرةً للاستجابة الضعيفة من جانب المسلمين من جهة، وللهمّ المختلف بين الطرفين المتحاورين من جهة ثانية. فقد كان همّ الجهات المسيحية وقتها مساوقاً للهمّ السياسي للغرب في صراعه مع الاتحاد السوفياتي إبّان اشتعال الحرب الباردة. أمّا العرب والمسلمون الآخرون فقد كان يشغلهم موضوع الاستقلال، والخروج من الهيمنة الغربية، ويشغلهم الكيان الصهيوني الذي قام على أرض فلسطين أواخر الأربعينات. كان المحاورون المسيحيون الغربيون ـ وهم في غالبيتهم آنذاك من البروتستانت ـ يتحدثون عن الشراكة في الإيمان بالإله الواحد، وضرورة مقاتلة أو مقاومة الإلحاد الشيوعي؛ فينصرف المسلمون إلى الشكوى من الغرب «المؤمن» الذي استعمرهم طويلاً، والذي زرع أخيراً إسرائيل على أرضهم. أما الاتحاد السوفياتي فما كانت لهم مشكلات محتدمة معه، بحيث يقتنعون بضرورة التحالف مع المسيحيين الغربيين ضدّه. وكان يخالط المسلمين إحساس عميق بعدم التكافؤ الذي هو شرط كلّ حوار: التكافؤ في الاعتراف المتبادل، والتكافؤ في وسائل وأدوات الضغط والمساومة، والتكافؤ في المصالح.

وجاءت الستينات بمستجدات على مستوى الطرفين لكنها بدأت بالظهور في الجانب المسيحي الغربي. فالمجمع الفاتيكاني الثاني عام (1962 ـ 1965) جعل من همّه فتح آفاقٍ للحوار مع الأديان الأخرى ومن ضمنها الدين الإسلامي والمسلمون. ثم قام مجلس الكنائس العالمي، وتفرع عنه مجلس كنائس الشرق الأوسط، الذي ضمّ الكنائس البروتستانتية والأرثوذكسية، وتوالت بياناته وتوصياته في مؤتمراته السنوية، واجتماعات مؤسساته الفرعية؛ وكلّها توجُّهٌ للحديث مع المسلمين، وعناية بقضاياهم الاجتماعية والسياسية. لكنّ المتغيّر عند المسلمين تمثّل في تضاؤل شكوكهم باستقلالية الأطراف المسيحية المحاورة عن سياسات دولها، وفي الدعوات المتكررة من جانب مؤسسات الحوار المسيحي لحلّ عادل للقضية الفلسطينية، ورؤية غير مؤيّدة لإسرائيل في مسألة القدس بالذات بعد حرب العام 1967.

ومنذ أواسط الستينات وحتى اليوم جرت مئات المؤتمرات واللقاءات بين الكنائس على اختلافها من جهة، وبين المسلمين من رسميين وغير رسميين من جهة ثانية. وقد يكون من المفيد تتبع سائر تلك الملتقيات وتوثيقها ودراستها واستخلاص النتائج الممكنة أو الضرورية منها وبخاصة أنّ عالم التسعينات يواجهنا بمشهد شديد الاختلاط و«السيولة» كما يسميه الاستراتيجيون. فمن جهة هناك التغير في المشهد الإسلامي نتيجة انهيار الاتحاد السوفياتي ومنظومته، وبروز جوانب من حاضر ومستقبل مختلف للمسلمين نتيجة ذلك. ومن جهة ثانية ظهور مواطن جديدة للاحتكاك بين المسيحيين والمسلمين، اتخذت وتتخذ أحياناً ـ مع صعود حركات الإسلام السياسي والأصوليات القومية والدينية ـ سمات النضال المسلح مما يشبه ما هو سائد بين اليهودية والإسلام منذ قيام دولة إسرائيل على أرض فلسطين.

ومن جهة ثالثة الحيرة الكنسية المسيحية تجاه ما يجري عندهم بعد الانهيار السوفياتي، وتجاه الانتشار الهائل للإسلام في العالم، واستعصاء أفعاله وردود أفعاله العنيفة على التقدير في أحيان كثيرة. فقد كان اقتناع الكنيسة الكاثوليكية على الخصوص أنّ التحدي الرئيسيّ الذي يواجهها بعد التهديد التاريخي

البروتستانتي إنما هو الشيوعية الزاحفة. لكنّ انهيارها ما قلّل من حجم المشكلات وإن تغيرت سمات تلك التحديات. فالعالم يزداد «دنيوية» لا تكفي لاستيعابها السعة والرحابة (النسبية طبعاً) للكاثوليكية، ولا الأخلاقية الكارزماتية للبروتستانتية. أمّا الإسلام (ونعني به المسلمين اليوم) فيعي المسيحيون الآن أنه يحتلّ بقاعاً شاسعةً من قارتين ضخمتين؛ فضلاً عن رقع معتبرة في سائر القارات. ثم إنه شديد الحيوية، ولا يتجنب الخصومة والتحدي حتى في الجانب الديني ـ مع تعطّش دعوي لا يرتوي للاعتراف به من جانب «العالم المتحضّر»: أي العالم المسيحي ـ في وعي بعض المسلمين على الأقلّ.

هذا هو معنى الحاجة لاستعراض مجريات الحوار الإسلامي المسيحي أو المسيحي الإسلامي في العقود الأربعة الماضية، بينما نحن على عتبة المرحلة التي وصفتُ بعض سماتها بالنسبة للطرفين أو الأطراف المقبلة على الحوار. وليس من شأن هذه المحاولة الجمع والتوثيق الضروريين كما ذكرت؛ لكنني مقبل على تحديد بعض النقاط المفيدة فيما أنا بسبيله من تلمس لمواقع الحوار في العلاقات الإسلامية المسيحية:

1 ـ اتسمت مراحل الحوار الماضية بوجود المبادرة في يد الطرف المسيحي الغربي. فالكنائس المسيحية على اختلافها كانت هي الداعية دائماً (مع استثناءات قليلة منذ السبعينات)، وبالتالي هي التي تحدّد موضوعات الحوار أو نقاطه ومجالاته. وقد عكس ذلك دائماً الاختلال في ميزان القوى بين الدينين العالميين. فإذا لاحظنا أنّ الدين المسيحي تشكل فكرة «الخلاص» ركيزته الأساسية؛ وبالتالي ليس بوسعه بسبب هذه «الانطلاقة» أن يعترف «دينياً» بإمكانية «الخلاص» من دونه أو في نطاق ديانة أخرى؛ أدركنا أنّ «الحوار» مع تلك الديانات والثقافات ما كان ممكناً أن يجري في الجانب اللاهوتي إلاّ على سبيل «التبشير». ولذا فإنّ مداخل الحوار كانت «أخلاقية» وتنتهي سريعاً إلى السياسة والاجتماع.

هكذا يمكن القول إن بدايات الحوار جاءت من ضمن استراتيجية غربية يتلاقى فيها رجال الدين مع السياسيين والاستراتيجيين في بيئة ليس من

الضروري أن تكون «تآمرية»؛ لكنها للاستيعاب، وتوجيه الأمور في العالم لصالح الطرفين: السياسيين والكنائس. أما المسلمون المحاورون فقد كانوا يعون بعمق اختلال التوازن لغير صالحهم في عالمي الاجتماع والسياسة. فكان تكتيكهم البدء باللاهوت أو العقائد سعياً للاعتراف بهم كدين، وكجماعة بشرية محترمة. ورغم «الصلابة» البادية من جانب المسلمين في ثبات مواقفهم لكنها كانت صلابةً سلبية؛ بمعنى أنها ظلّت تدور في إطار الدفاع والشكوى دونما سعي لتقديم أفكار بديلة أو فتح آفاق أخرى؛ بل إيمان بضرورات الحوار وإمكانيات «التسويات». فالنقاش مدرك من جانب المسلمين باعتباره نقاشاً عقائدياً لا يجوز التنازل فيه، ومن جانب المسيحيين الغربيين باعتباره تواصلاً مفيداً في نطاق السيطرة العالمية للغرب التي تواجه تحدياً شيوعياً ينبغي الحدّ من امتداده وتفاقمه.

2 ـ تنوعت موضوعات الحوار تبعاً للتطورات الثقافية والسياسية من وجهة نظر الغرب ما بين الخمسينات والثمانينات. ففي حين كانت في البداية محاولةً لكسب المسلمين في مواجهة الشيوعية: أخلاقيات الحرية الدينية في مواجهة الأخلاقيات التوتاليتارية؛ داخلتها في الستينات والسبعينات القضايا الاجتماعية والسياسية. وفي هذا المجال حدث نوع من التقارب بعد الفاتيكان الثاني، وبيانات مجلس الكنائس العالمي وتحركاته. وفي هذا المجال أيضاً برزت استقلاليةٌ من نوع ما لرجالات الكنائس العالمية عن السياسيين أيقظت بعضاً من اهتمام بين المسلمين وإن ظل محدوداً. حتى إذا أطلّت الثمانينات سيطرت موضوعات حقوق الإنسان والديموقراطية على النقاش. وفي حين اعتبر الكنسيون ذلك نقلةً نوعية؛ فإنّ المسلمين أصروا على الاستمرارية في المسائل الاجتماعية والسياسية وإن اختلف المدخل الغربي الجديد. فالمحاورون المسلمون الذين سارعوا لإصدار الإعلانات الإسلامية لحقوق الإنسان؛ ظلّت قضايا الحرية في فلسطين، ومشاكل الأقليات الإسلامية في العالم همهم الأساسي من وراء النقاش وفي قلبه.

3 ـ غلب على الأطراف المتحاورة منذ الخمسينات وحتى الثمانينات الطابع الرسمي فيما عدا استثناءات في لبنان بالذات. بمعنى أنّ الوفود الكنسية الغربية التي

كانت تأتي للاستطلاع والتشاور، وتلك التي كانت تلتمس الحوار البحت؛ كانت تتحدث إلى جهات رسمية إسلامية. أمّا في الثمانينات فاتسعت بيئات الحوار لتشمل أناساً مهتمين من المسلمين لا يمثلون دولهم أو هيئات رسمية إسلامية. ومع أنّ ذلك رفع من مستوى النقاش، وقلّل من صدور «البيانات» ـ وهذان أمران إيجابيان؛ لكنّ «فلسفة» التواصل أو روحيته لم تسد. فالذي تغيّر الصيغة وحسب؛ إذ بدلاً من «البيان المشترك» صار المشتركون يكتفون بعروض «موضوعية» متبادلة في موضوعات محددة، يعرض فيها كل طرف ما يراه رأي دينه في المسألة. أما «نوعية» المشاركين فلم تختلف كثيراً. فالغربيون المحاورون هم في الغالب من اللاهوتيين المختصين بالإسلام أو بمسائل وقضايا تتناول مناطق وشعوباً معينة في الوطن العربي والعالم الإسلامي. أي أنهم في الغالب أكاديميون. أمّا المشاركون من الجانب الإسلامي من رسميين وغير رسميين فهم في الأعمّ الأغلب لا يعرفون عن المسيحية والفكر المسيحي شيئاً يمكن اعتباره. ولذا ليس بوسعهم أن يتدخلوا بمقاربات مقارنة. فهم يكتفون في الغالب بعرض وجهة نظر إسلامية في قضية أو قضايا حتى إذا اضطروا للمقارنة على سبيل المجاملة اكتفوا بالتعميم الذي لا يقول شيئاً ـ وكثيراً ما يكتفون لإثبات بشاشة الإسلام تجاه المسيحية بتلاوة بعض الآيات القرآنية، أو الحديث عن محاسن نظام أهل الذمة.

4 ـ ظلّت مصادر المعرفة المسيحية بالإسلام حتى الثمانينات استشراقية تاريخانية تبعاً للمعارف والصور المتاحة التي يرجع إليها الجميع بما في ذلك المختصون منهم. وفي الثمانينات داخلت المقاربات المسيحية للإسلام بعض الرؤى الأنتروبولوجية التي أكسبت العروض من حيث المنهجية تناسقاً أكبر لكنها أسقطتها في إطار أفكار حاكمة قد تفيد في فهم هذا الأمر أو ذاك؛ لكنها تعجز عن الإحاطة بالوجوه المتعددة والمتداخلة للثقافة والتاريخ والاجتماع في نطاق دين معيّن. أما المسلمون الذين يشاركون كثيراً في الحوارات الدائرة فإنّ بعضهم يعرف الكثير عن الثقافة الغربية الحديثة بحكم اختصاصهم في القانون أو التاريخ أو الاقتصاد أو علم الاجتماع وعلوم الإنسان الأخرى. لكنّ أحداً منهم لا يعرف شيئاً عن المسيحية المعاصرة،

وتاريخها القريب، وفرقها، وتمايزاتها اللاهوتية، ومواقعها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في البيئات التي تفعل فيها. ثم إنّ أحداً منهم لا يعتبر المسيحية أو الحوار معها شغله الدائم أو حرفته بعكس المحاورين المسيحيين. إذ ما أن ينفضّ لقاء حواريّ ما حتى ينصرف كلّ مسلم مشارك إلى عمله أو بلده ناسياً أو متناسياً ما كان، بل إنّ المسلم المحاور في الخمسينات والستينات كان كثيراً ما ينكر اشتراكه في حوار ما مع المسيحيين خوف الاتهام. بينما يعود المختص المسيحي في الغالب إلى جامعته أو معهده لمتابعة العمل في المجال نفسه، وتقييم مسار النقاش.

II

الجدل القديم

العلاقات المسيحية مع الإسلام قديمة قدم الإسلام نفسه. ولا أعني بذلك القرابة الفكرية والثقافية والجذور المشتركة بين الديانات الإبراهيمية وحسب؛ بل الوجود الواقعي التاريخي أيضاً وهو ما يعنيني هنا. فقد ظهر الإسلام في بيئات شعبية وثقافية كانت المسيحية شديدة الحضور فيها. كما قابلها أو واجهها في أكثر المناطق والنواحي التي انتشر فيها أو سيطر عليها. وفي مجالات سيطرته تلك وطوال ما يزيد على الثمانية عشر قرناً عرف الإسلام، وعرف المسلمون كلّ «أنواع» المسيحية: السريانية والأرثوذكسية وفرقهما وفروعهما، وعرف أخيراً المسيحيتين المسيطرتين اليوم: الكاثوليكية والبروتستانتية. لكنّ الفرق بين الأوليين والحاضرتين بالنسبة له، أنه عرف الأوليين وهو في مكانة المسيطر والمتحكم والسانّ والشارع بالمعاني كلها؛ وعرف الأخريين وهو في أطوار الصراع والاستضعاف. ولكلا الطورين التاريخيين قوانينهما ومقتضياتهما. ففي الطور الأول امتزجت في مواقفه عناصر الدولة والسطوة والثقافة المسيطرة المطمئنة، وفي الطور الثاني تقاطعت في مواقفه عناصر الاكتفاء والتردد والضيق واليأس والغربة. لكنْ في الطورين كليهما ظلّ أمرٌ واحد قوي الحضور لدى المسلم: الحاجة للاعتراف! طلب ذلك في الطور الأول، واستجداه في الطور الثاني؛ وما استغنى عنه في الحالتين.

على أنّ الطور الأول كان الأكثر تاريخية، والأفعل في وعي المسلمين حتى اليوم. ففي ذاك الطور ظهرت منظومة «أهل الذمة» التي رمت إلى تنظيم العلاقة بين الدينين بمبادرةٍ من المسلمين، حكمها منطق الدولة لا الدين؛ لكنها الدولة المستندة إلى الدين، إلى الإسلام. فالقرآن تحضر فيه بقوة مقولة الاعتراف بالمسيحية وإيجابياتها، مقرونةً بمقولة «نقص الحقيقة الإلهية» في المسيحية في مقابل اكتمالها في دعوة الإسلام. لكنّ هذين الأمرين لم يصنعا منظومة أهل الذمة - التي لا يحضر منها في القرآن غير آية الجزية -؛ بل صنعتها المقتضيات القانونية لنظام الدولة - بما في ذلك تحديد مقادير الجزية ووسائل استصفائها - إذ هي التي تحكمت في نشوء المنظومة وتطوراتها حتى العصر العثماني و«نظام الملل». بيد أنّ السلطان الإسلامي الذي استطاع عبر قرون من الصراع والكر والفر أن يطفىء جذوة المسيحية السياسية في الشرق كله، ما استطاع تنحيتها كدين؛ بل إنه عجز عن دفعها للاعتراف به كدين ند في سياق النسب الإبراهيمي الذي يضع الإسلام نفسه في سياقه، وتأبى المسيحية ذلك عليه منذ البداية. يحضر طلب الاعتراف في تاريخ العلاقة بين الدينين منذ عهد الرسول (ص)؛ في أقصوصة «المباهلة» مع نصارى نجران، الذين خيّروا بين الإسلام/ الدين، والإسلام/ الدولة؛ فنزلوا على حكم الثاني، ورفضوا مقتضيات الأول. ثم تجيء أدبيات الجدل الإسلامي المسيحي عبر الحقب الوسيطة كلّها لتؤكّد على هذه المسألة: يلتقي أمير أو خليفة أو سلطان مسلم برجال الدين المسيحيين فيتجادلون طويلاً، ويتفقون في مسائل كثيرة ويظل الاعتراف بنبوة النبي (ص) وإبراهيمية الإسلام، عقبةً كأداء لا يستطيع المسيحي أو لا يقبل تجاوزها. ويوضح المسيحيون العرب والمتعربون في القرون الثامن والتاسع والعاشر للميلاد في أدبيات جدلهم مع الإسلام سبب إعراضهم عن الاعتراف بمشروعية النبي والإسلام: إنه خوف الإلغاء. وتزدهر الثقافة الإسلامية في القرن التاسع وما بعد، وتتجاوز الدعوة والتبشير، ويظهر علماء للأديان يعرضون العقائد والفرق المسيحية عرضاً موضوعياً نسبياً يتجاوز المسيحية التاريخية أو الإنجيلية والقرآنية؛ لكنّ الجداليات المسيحية تتجمد عند المستوى الذي بلغته في القرن الثامن الميلادي فيظل جدلها منصباً على

القرآن والنبي والعقود الأولى للإسلام. وتعود الأمور للتأزم لدى الطرفين إبان الحروب الصليبية؛ لكنّ إخراج الصليبيين من الشرق الإسلامي، لا يزيل المسيحية كدين منه، وتصبح واقعاً لا يفكر المسلمون بإلغائه؛ بينما لم تفقد المسيحية الأمل في إزالة الإسلام ولو بالتعاون مع المغول «الوثنيين». وبين هذا وذاك تقوم علاقات إنسانية وثقافية وعلمية وتجارية في الداخل الإسلامي وبين الداخل والخارج تصبح جزءًا من ثقافة المنطقة، ومعلماً بارزاً من معالم تعدديتها وثراء تجربتها.

وتأتي المسيحيتان الغربيتان: الكاثوليكية والبروتستانتية مع المستعمرين الأوروبيين المجتاحين لديار الإسلام منذ أواخر العصور الوسطى فتتركان آثارهما العميقة على مسلمي المنطقة ومسيحييها التاريخيين: الأرثوذكس والسريان. فالطريف أنه على الرغم من السيطرة السياسية والعسكرية والحضارية للمستعمرين؛ ما استطاع مبشّروهم التأثير كثيراً في الحياة الدينية للمسلمين بينما زادوا المسيحية «الشرقية» في ديارها وديار الإسلام التاريخية ضعفاً وشرذمة. وتحت وطأة التحديث الأوروبي، وضغوطه؛ يعمد سلطان المسلمين العثماني في القرن التاسع عشر إلى إلغاء «منظومة أهل الذمة» التاريخية، في محاولة لخلق «أمة عثمانية» متراصة متساوية في الحقوق والواجبات. ولا ينال ذلك من الإسلام؛ لكنه لا يفيد كثيراً في إنقاذ «الرجل المريض» من أمراضه. على أن المسيحيين العرب يعمدون في المناسبات «الحوارية» لتعيير المسلمين بمنظومة «أهل الذمة» الملغاة، فيهبّ المسلمون للدفاع عن «محاسنها» باعتبارها على علاّتها اعترافاً بالمسيحية والمسيحيين، لم يحظ بمثله المسلمون حتى إبان فترات سيطرة دولتهم، وازدهار حضارتهم.

وتبقى مسألة «الاعتراف» التي تجاوزتها الظروف التاريخية والثقافية شديدة الحضور في وعي المسلمين ولاوعيهم. يبدو ذلك في استماتتهم في المطالبة بها في كل مناسبة حوارية، كما يبدو في إقبالهم المنقطع النظير على الاقتباس من المستشرقين «المكروهين» عندما يشي كلام أيّ منهم بثناء على الرسول أو على الإسلام. وما أقصوصة سلمان رشدي وما دار حولها من مشاعر

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

من افتقار إلى قراءة تراثهم قراءة نقدية، وتكوين رؤاهم المتجدّدة عن موقعهم المتغيّر. ولعلّ القلق السائد الآن في أوساطهم من صعود «الأصولية الإسلامية» أن يكون الدليل الأوقع على الفرص المفوَّتة من جانبهم، وجانب نخب الإسلام الرسمي والتقليدي: الفرص المفوتة للتواصل والتقارب والتفاهم. والوضع اليوم أنّ المسيحية السريانية توشك في جزء منها أن تندثر، والجزء الآخر ينضوي تحت عباءة الكنيسة الكاثوليكية الواسعة. أما الأرثوذكسية فحائرة بين قومية تستصرخ إليها العرب فتجدهم مشغولين عنها بتيارات الإحياء والتأصيل غير القومية، والأرثوذكسية الأخرى المستيقظة في شرق أوروبا والبلقان. ولا أقنية حقيقية متاحة للحوار اليوم لمسلمي العرب مع مسيحييهم إلاّ أقنية المسيحية الغربية: من خلال الفاتيكان، أو مجلس الكنائس العالمي، ومجلس كنائس الشرق الأوسط. وحده لبنان كان يمكن أن يشكّل بيئةً حواريةً بين المسيحية والإسلام العربيين على الأقلّ بسبب التجربة المشتركة للمسيحيين والمسلمين في العيش المشترك، وفي التشارُك في إقامة دولةٍ ونظام سياسي منذ خمسين عاماً. لكنّ ذلك لم يحدث إلاّ باستثناءاتٍ ضئيلةٍ لم تتَحول إلى نموذج إمّا لعدم متابعتها، أو لضآلة آثارها، أو لثبوت عدم جدواها. وسأقدّم فيما يلي نموذجاً للاشتباكات التي تشكّل عقباتٍ أمام الحوار العربي/العربي، كما تتمثَّلُ في النداء الصادر بروما عن السينودس من أجل لبنان.

V

المجمع الراعوي من أجل لبنان (السينودس)

صدر قبل أسابيع عن دار المشرق ببيروت كتابٌ ضمّ البيانات المسيحية الإسلامية المشتركة بين العامين 1954 و1992. وهي بياناتٌ تستحقُّ دراسةً خاصةً ليس هنا موضعها*. إنّ اللافت في صدد ما نتحدث عنه أنّ نصف اللقاءات التي صدرت عنها تلك البيانات تمت في بيروت أو ناحيةٍ أخرى من

(*) في هذا العدد مراجعةٌ مستفيضةٌ للمصنَّف المذكور.

لبنان حتى إبّان اشتعال الحرب الأهلية. لكنْ فيما عدا لقاء واحد أو لقاءين؛ كان الداعي دائماً إحدى الكنائس الغربية الأوروبية أو الأميركية. ثم أنتجت سنوات السلم بعد الفتنة الطاحنة مبادرةً لبنانيةً هي **اللجنة الوطنية الإسلامية المسيحية** للحوار، التي أصدرت ورقةً لافتةً قبل شهور تؤكّد على الالتزام بالعيش المشترك الذي نصّت عليه وثيقة الوفاق الوطني بالطائف (1989)، وتدعو إلى أن يكون لبنان «مساحةً إنسانيةً رحبةً للحرية والحوار بين معتنقي الرسالات السماوية، وأرض حياة مشتركة مسيحية ـ إسلامية. . .». وتعتبر الورقة مهمة بناء الدولة والنظام السياسي «مسؤولية وطنية عامة يضطلع بها جميع اللبنانيين». وترى الورقة التي شارك في وضعها مسلمون ومسيحيون أنّ اجتزاءً حصل في تطبيق وثيقة الوفاق، فتدعو إلى تصحيح الخلل بالمشاركة الفعّالة والديموقراطية، وليس بالجفاء مع الدولة. وتذكر من وجوه الخلل انتخابات العام 1992، فترى ضرورة تجاوز آثارها في البناء الوطني، كلُّ ذلك بروحيةٍ إيجابية تستوحي أخلاقيات أديان التوحيد السامية، ومبادىء العدالة والانفتاح. وما نسيت الورقة العلاقات اللبنانية السورية فدعت إلى الارتقاء بها إلى المستوى الذي يجب أن تكون عليه استراتيجياً ومصيرياً. وترى الورقة أخيراً في التآخي الوطني بين المسيحيين والمسلمين في لبنان قدراً وخياراً ومهمةً إنسانيةً نبيلةً تجعلُ من لبنان صاحب رسالةٍ عالمية.

كانت اجتماعاتُ اللجنة الوطنية للحوار تجري في السنوات الماضية متساوقةً ومتوازية مع اجتماعات وأوراق وحشود الإعداد للمجمع الراعوي من أجل لبنان، الذي شارك فيه المسلمون منذ بداياته بالروحية الإيجابية التي شاركوا فيها في اللجنة الوطنية الإسلامية المسيحية للحوار، التي ذكرتُ قبل سطور ورقتها ذات الروحية الوفاقية المنفتحة والمتفهمة لحاجات كلّ الجماعات اللبنانية ومطامحها. وأريد هنا أن أقوّم بإيجاز تجربة السينودس تلك، تدليلاً على المقولة التي سبق أن ذكرتُها عن عجز المسيحيين والمسلمين في المجال العربي حتّى اليوم عن إقامة بيئةٍ ثقافيةٍ وفكرية للتواصل خاصّةٍ بهم، وبقاء المبادرة بيد المسيحية الغربية البروتستانتية والكاثوليكية الأكثر انفتاحاً في العقود الأخيرة من الكنائس العربية، رغم الحاجة الوجودية الملحاحة من

جانب الطرفين العربيين للالتقاء والتواصل والتحاور. لقد فهمنا منذ البداية أنّ السينودس حاجة مسيحية لإعادة النظر في الهياكل والبنى الكنسية، وعلاقات الكنائس بالجماعات المسيحية، وبالمجتمع اللبناني الأوسع، والتجربة المأساوية للمسيحية السياسية والدينية في الحرب الأهلية. وقد صدر في ختام الاجتماعات والندوات والخلوات في لبنان كشكولٌ ضخم فيه الغثُّ والسمين؛ فهمنا أنه سيكون مادةً للنقاش بالفاتيكان بعد إعراض البابا عن المجيء للبنان. وانعقد السينودس فعلاً بروما لأسابيع، وحضره ممثلون للطوائف الإسلامية بصفة مراقبين شاركوا في النقاشات، وألقوا كلمات. واختلطت الرؤى فيما سيصدر عن تلك الاجتماعات، وفِرَق العمل، من نتائج لاختلاط تفاصيل المشهد. كانت هناك الإيجابيات التي أظهرتها أعمال اللجنة الوطنية الإسلامية المسيحية للحوار. كما كانت هناك الجوانب الإيجابية في الكشكول الصادر عن اجتماعات الإعداد للمجمع بلبنان. لكنْ إلى جانب ذلك، كانت هناك الخطابات النارية للمطران بشارة الراعي وللبطرك الماروني بين آخرين من رجالات كهنوت وعلمانيين طوال العامين الماضيين، والتي شابهت كثيراً خُطَبَ المتحمّسين من الطرفين أثناء الحرب الأهلية. منطقُ خطابات البطرك - ومنها كلمتُهُ يوم الأحد (17/ 12/ 1995) الدعوةُ ظاهراً لتطبيق وثيقة الوفاق الوطني. لكنه في هجماته ومطالبه طوال أكثر من عامين كان ينقض وثيقة الوفاق مادةً مادة. فهو غير موافق على ما نصّت عليه الوثيقة حول صلاحيات رئيس الجمهورية، ووضع السلطة الإجرائية في مجلس الوزراء، وغير موافق على الإنماء المتوازن، وغير موافق على إلغاء الطائفية السياسية، وغير موافق على قانون التجنيس، وغير موافق على قيام تربية وطنية، وغير موافق على محاكمة سمير جعجع القائد السابق لتنظيم القوات اللبنانية المنحلّ، وغير موافق على وجود القوات العربية السورية في لبنان. وحدها المناصفة في عدد النواب بين المسيحيين والمسلمين لم ينلْها نقدُهُ؛ لكنه على أيّ حالٍ لا يعترف بالبرلمان الذي أنتجته انتخابات العام 1992. أما المطران بشارة الراعي فلا يعجبه شيءٌ من الحاضر في لبنان بعد الحرب، وكثيراً ما لخّصه تحت عنوان وجيز هو: التخلف والبؤس. أمّا ما هو التقدم من وجهة نظره؛ فإنه لم يشرحْهُ فيما اطّلعت

عليه من خطاباته ومحاضراته التحشيدية المتشدّدة، التي أين منها خُطَب بعض الصارخين من المسلمين والمسيحيين في سُعار الحرب الأهلية؟!

وجاء «النداء» الذي سُمّي أخيراً، والذي صدر في الصحف اللبنانية يوم الجمعة (15/ 12/ 1995) ليقول بلغةٍ ملطَّفةٍ ما قاله وكرره المطرنان بشارة الراعي وشكرالله حرب والبطرك الماروني طوال العامين الماضيين. قال بانتماءٍ عربي، ودعا لولاءٍ وطني وهويةٍ وطنيةٍ لكنْ بعد أن قال باستحالة وجود الوطن الواحد والهوية الواحدة. فقد أكثر من الحديث عن الجماعات المتمايزة منذ القِدَم، وعن تعدد ثقافاتها ـ فماذا يربط بين هذه الجماعات إن كان التاريخ مختلفاً والثقافة مختلفة؟ قالوا إنه العيش المشترك! لكنّ العيش لا يمكن أن يكون مشتركاً لمجرد التعايش على رقعةٍ جغرافيةٍ واحدة. لا بد من وجود قيم مشتركةٍ غير الأرض التي نتمايزُ عليها ـ فيما يقول النداء ـ لكي يكونَ العيشُ ممكناً، ولكي يكون هناك شعبٌ بما تعنيه هذه الكلمة في المصطلحين الاجتماعي والسياسي. وضربُ المثل ببولندا في غير محلِّه وإن انتسب إليها البابا. فالشعب البولوني شعبٌ واحدٌ في الثقافة والمذهب الديني والتاريخ. وقد أرادت الدول الكبرى المحيطة به ابتلاعه أو تقاسُمه عبر القرون الثلاثة الماضية فعجزت عن ذلك لأنه شعبٌ واحد، ذو ثقافةٍ واحدةٍ أو مشتركةٍ فعْلاً. لقد أسهم البابا الحالي في هدم النظام الشيوعي الذي قام ببولندا بعد الحرب العالمية الثانية. ثم أعادت الانتخابات الأخيرة الشيوعيين إلى الحكم. بيد أنَّ بولندا بقيت لأنَّ النظام السياسي عابرٌ أما هوية الأمة وثقافتها اللتان تتأسّس عليهما وحدتُها فباقيتان لن تنال منهما الماركسية كما لم تنل منهما رأسمالية العقد الماضي. فالتعددية التي أُغرمَ بها النداء، والنُّخب المسيحية في العقدين الماضيين مع التحريف لمعناها المتعارف عليه في العالم هي التعددية السياسية؛ أما إذا كان المراد بالتعددية الثقافية وجود عدة ثقافات تاريخية (بل إنّ البطرك قال صراحةً بحضارتين على أرض لبنان!) تأسست عليها أو بها جماعاتٌ أو شعوبٌ؛ فإنه لا معنى بعد ذلك للدعوة لوحدة الشعب الواحد، وهدم أسوار الطوائف؛ إذ إنَّ الشعب لا يعودُ موجوداً ليتوحّد، وتقوم أسوارُ الطوائف والجماعات محوِّلةً الوطن إلى أوطان.

ويريد النداء لهذه التعددية الثقافية أن تجد تجلياتٍ في السياسة، ونظام الحكم. لذلك يدعو إلى التوافقية أو الديمقراطية التوافقية، خوفاً من ديمقراطية الشيخ شمس الدين العددية، أي طغيان الأكثرية. لكنّ الحفاظ على الحقوق الثقافية والسياسية في الدول المتقدمة، إنما يكون للأقليات الإثنية أو الدينية: فهل المسيحيون في لبنان والمشرق العربي أقليات إثنية أو حتى دينية؟ هم يقولون في النداء إنهم يعلِّمون في مدارسهم ثلث أطفال لبنان. وأضيفُ: وهم يسيطرون إدارةً وبرامج، على ما نسبته سبعون في المائة من القطاع التعليمي المدرسي والجامعي؛ فلماذا هذا الخوف على الهوية من الاندثار؟ ثم أين هي تلك المغايرة الهائلة في الهوية بين المسلمين والمسيحيين والتي تستدعي قرن الديمقراطية بالتوافقية؟ الهمُّ الحاضر في الواقع عند هذه النُّخَب لماضوية هو العدد، ولو احتكم إليه المسلمون كما احتكم إليه حكماء السينودس؛ لما كان هناك وطنٌ ولا نظام سياسي (توافقي) اليوم! إنَّ التوافقية موجودةٌ وضروريةٌ في المجتمع والنظام السياسي. لكنَّ النظام السياسي الديمقراطي بالذات يحتاج إلى سياقٍ وميزان، وميزانُهُ العالمي المعروف هو الأكثرية التي لا معنى للديمقراطية ولا للتوافق من دونها. وهي لن تكون في ظلّ تعدديةٍ سياسيةٍ لشعبٍ واحد أكثريةً طائفيةً أو دينيةً بالطبع - وإلاّ فإنّ شأن الديمقراطية يكون كشأن التوافقية: أي بدون معنى!

وقد كان منتظراً بعد هذه المقدمة المعلِّلة والناصرة لمقولة التعددية الثقافية أن يجري فهمُ التعليم بطريقةٍ مقلوبةٍ أيضاً. فالتعليم الكاثوليكي الخاص هو في نظر واضعي النداء المعبِّر الحقيقيّ عن التميز والتمايز والتعددية الثقافية. والدستور اللبناني يقول بحرية التعليم وتعدديته. لكنه يقصد به أنَّ للمواطن الخيار في أن يرسلَ أولاده إلى مدرسةٍ رسميةٍ أو خاصة. لا أن يُقرَّ بالتعددية الثقافية، وإلا فما معنى الدعوة في وثيقة الوفاق للانضباط ضمن السياسة التربوية التي تضعُها وزارة التربية، عن طريق إقرار مقررين شاملين موحدين للتنشئة الوطنية والتاريخ؟! ولذا فإنّ حديث النداء بعد ذلك عن التربية الوطنية وعن تكافؤ الفُرص بين المواطنين في التعليم يصبح ذراً للرماد في العيون. إنّ على الدولة أن تُسارع إلى تقوية التعليم الرسمي ونشره تحقيقاً لهذا المبدأ

الديمقراطي والإنساني السائد في جميع أنحاء العالم المعاصر. إنّ ثالثة الأثافي ما يدعو إليه النداءُ من ضرورة أن تُسهم الدولةُ في دعم التعليم الخاص الطائفي لحاجة المواطنين إليه. هناك افتراق في لبنان بين التعليم من جهة، والتربية الوطنية من جهةٍ أخرى بسبب انتشار التعليم الخاصّ والطائفي أو المذهبي. ونشر التعليم الرسمي وتعزيزه هو الهادم حقاً لأسوار الطوائف الطائفية، ولا تتحقق الوحدةُ الوطنية قطعاً ولا التربية الوطنيةُ فعلاً، إلاّ بتوسيع الخيارات التعليمية والتربوية المتكافئة للمواطنين ـ وهذا عكس ما يدعو إليه النداء على طول الخطّ.

أما الجامعات الخاصة التي يصرّ النداء على إبقائها حرةً وبدون وصاية، وكذا الجامعة الرسمية؛ فإنّ الزعامات المسيحية بالذات بحجة الحرية هذه حالت في السنوات الأخيرة دون وحدتها، وما تزال. وقد شهدت السنواتُ الأخيرة ظهور جامعاتٍ خاصةٍ مذهبية وطائفية لا حاجة إليها في لبنان، ولا تخدم إلاّ في رفع الأسوار من حول الطوائف لتبقى دويلاتٍ وأوطاناً ضمن الوطن الواحد.

أما السلامُ الداخلي فيجب أن يُترجم في نظر واضعي النداء بجلاء القوات السورية عن لبنان. ولي على ذلك ملاحظتان؛ ربط السلام الداخلي بالجلاء السوري أو تعليقه عليه ـ وربط الجلاء نفسه بالسيادة، مع حديثٍ عن تلك السيادة في روما! وكلا الأمرين مثيرٌ للتساؤل والاستفزاز. ثم أين هو هذا الانتهاك الهائل لحقوق الإنسان في لبنان؟ ليس هناك بلدٌ في الدنيا قامت فيه حروبٌ داخليةٌ طاحنةٌ كحروبنا، ثم استطاع أن يخرج من مآزقه بهذه السرعة، وبهذه المساحة الشاسعة للسلام والأمن والعيش الهادىء الذي يتزايدُ رغداً وسعةً كلَّ يوم! هل صحيحٌ أن بلادنا على هذه الصورة من الشقاء وكبت الحريات والظلم الاجتماعي والسياسي الذي يعرضه نداءُ السينودس هذا؟ وأين هو النقدُ للتجربة المأساوية للنخب المسيحية الميليشياوية والسياسية خلال الحرب، وهي السبب الرئيس لما نزل بالمسيحيين من اقتتالٍ وتناحُرٍ ودموية؟ فهل صحيحٌ أن الأجهزة الدينية المسيحية، والمدارس المسيحية، والنُّخب السياسية المسيحية، على هذه الدرجة من السمو والتسامي والسلامة؛ بحيث

لا يستحقُّ النظر في الإصلاح الداخلي في بناها، وتجربتها خلال الحرب، ومساراتها الحالية، كلمة واحدة؟! إذا كان الأمر كذلك فما الداعي للسينودس إذن؟ إنَّ المنطق الداخلي لهذا النداء أنَّ السينودس كلّه ما كان من أجل قراءة التجربة الدينية والسياسية للكنائس والنخب الكاثوليكية قراءةً نقدية؛ بل لإدانة النظام السياسي في لبنان، نظام ما بعد الحرب، لصالح ماضٍ يعتبره المنتدون زاهياً بكلّ المقاييس بينما يعتبره المسلمون كارثةً بكلّ المقاييس!

بلى! هناك حديثٌ عامٌّ عن **التجدد**، وتركيز على الجانب الروحي؛ لكنه لا يبدو في الأطروحات الاجتماعية والتربوية وقضايا المرأة والعائلة أو المسائل السياسية والوطنية التي ذكرها النداء. وأستثني نقطةً واحدةً لافتة: الدعوة إلى وحدة الكنائس (أي التلاقي من جديد مع الأرثوذكسية) من ضمن الحديث عن المسيحية المشرقية. وهذا أمر جيدٌ، لكنه ينتمي إلى مقررات المجمع الفاتيكاني الثاني مطلع الستينات. أما فيما عدا ذلك فالروحية العامة روحية هوية محافظة وانكماشية وتمييزية، روحية نشورية وخلاصية تشبه إلى حدٍّ بعيدٍ الرؤيويات المأزومة لدى الشراذم البروتستانتية التي كانت في أساس ظهور مصطلح **الأصولية** كما هو معروف. فأين هو التجدد الروحي الذي يجلب أو يستدعي تجدداً في مجال الفكر الديني والمساحات الاجتماعية والثقافية والسياسية؟ لا تجدد في هويةٍ مأزومةٍ ومنغلقة وخائفة أو عنيفة. فالانتماء عمليةٌ تاريخيةٌ وثقافيةٌ شاسعة الأبعاد، ولا تكون إرادوية إلاّ عندما تنكمش لتصبح هويةً تواجه كلَّ الآخرين. على أن مسألة الهوية مشكلةٌ عند المسلمين المعاصرين، لا تقل عمقاً عنها عند المسيحيين؛ وإنْ لأسبابٍ أخرى.

إنَّ الإسلام والمسيحية دينان عالميان، ويملكان تجربةً عالميةً تاريخيةً، ويواجهان اليوم مشكلاتٍ متشابهة في داخل مجتمعاتهما، وفي علاقاتهما بالعالم من حولهما ـ هذا وإن تكن مشكلاتُنا، نحن المسلمين، أكثر عمقاً وتعقيداً. أما المسيحية السياسية في لبنان اليوم فهي أسيرة تجربتها السياسية والدولتية، وقد أثبتت أنها لا تستطيعُ تجاوُزها ولو مؤقتاً من أجل لقاءٍ عميقٍ ومنفتح مع شركائها في العيش والتاريخ والثقافة والمستقبل والمصير. لكنّ

ذلك لا يعني أن يُعْرِضَ المثقفون المسلمون عن التواصل والتحادث والتلاقي مع رصفائهم في المجالات الفكرية والثقافية والدينية؛ فالمشكلات مشتركةٌ كما أن الهموم مشتركة، بل واحدة: هناك الأوطان الواحدة، وهناك التاريخ الواحد، وهناك المأزق الواحد وسط هذه المتغيرات الضخمة. أمّا المسائل السياسية البحتة فلن تحلّها بياناتٌ عاصفةٌ أو هادئةٌ من على منابر المساجد ومذابح الكنائس. إنَّ مقاربة الحلول لمشكلات الوطن السياسية تكونُ بالعمل السياسي هنا في الوطن، وليس في أيّ مكانٍ آخر. وتكون من جانب رجالات العمل السياسي، والمتجهين للتعاطي في الشأن العام من المسيحيين والمسلمين. أمّا قضايانا الحضارية والثقافية والدينية الكبرى فمجالات مقاربتها أوسع وأشمل؛ دون أن يعني ذلك عدم أخذ الأمور السياسية بالاعتبار. إنني أطمح إلى إقامة نوعٍ من التمييز بين الشأن الثقافي والفكري والديني العام من جهة، والعمل السياسي المباشر من جهة ثانية. إذ الواضح أنّ تعقيدات التجربة السياسية اللبنانية تقيّد المسيحية والإسلام، وتحول دون انفتاحهما وتجددهما. علينا أن لا نكفّ عن محاولة التواصل والتغيير عن طريق ذلك التواصُل في مجالنا العربي، وفي المجال العالمي للدينين الكبيرين. والتواصُلُ ممكنٌ ومتاحٌ في المجال المشرقي للمسيحية والإسلام اللذين تعايشا وتواصلا في القرون الأربعة عشرة الأخيرة في هذه المنطقة من العالم، وفي مناطق عالمية أخرى. أنا مختصٌّ في التاريخ الفكري والثقافي للإسلام. وقد خبرت بالبحث والمراجعة أثر الفكر المسيحي في الفكر الإسلامي، وأثر الفكر الإسلامي في الفكر المسيحي في علم الكلام والفقه والأدب والجدل ومسائل التاريخ والاجتماع. وقد حضّرتُ طوال العامين الماضيين لأربعة أعدادٍ في **مجلة الاجتهاد** عن علاقات المسيحية بالإسلام في هذه المنطقة وفي العالم؛ فازددتُ إدراكاً لعمق الصلات بين الدينين. وقد أسهم المسيحيون العرب واللبنانيون من بينهم على الخصوص في النصف الأول من هذا القرن إسهاماتٍ جُلّى في الدراسات الإسلامية هنا وفي الخارج الأوروبي والأمريكي. وليس لنظرائهم المسلمين إسهاماتٌ تُذكَرُ في دراسات المسيحية العربية أو العالمية. إنّ بوسعنا، بل علينا، أن نفيد منهم وأن نعرفَهم أكثر وأعمق عن طريق ذلك. أليس غريباً أن

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

بصورة واعية بدلاً من التمترس وراء أبواب موصدة لن تفيد في شيء إلا في إعطاء التغيير الضروري طابع القسر والاقتحام. لسنا وحدنا من يتغير، بل إنّ التغيير يخترق الجميع فليكن واعياً ومقصوداً.

الواقع أننا ما أدركْنا الحاجة إلى التغيير والتجدد والانفتاح، وضرورات الانخراط في العالم لا مُعاداته إلا منذ سنواتٍ قليلة. أما الذين كانوا وما يزالون يراقبوننا من خارج؛ فقد تنبهوا لذلك منذ زمنٍ طويلٍ، وحاولوا تنبيهنا أيضاً. يقول المؤرّخ النمساوي يوهانّس مايان‍دورف في كتابه الصادر عن الكنيسة الأرثوذكسية عام 1963: اصطدم الإسلام في اندفاعته الأولى في القرن السابع ببيزنطة، وبالتالي بالأرثوذكسية. وجاءت الاندفاعةُ الثانية فتوغلت في قلب الأرثوذكسية بعد سقوط عاصمتها عام 1453. ومع ذلك فإن حواراً تاريخياً ولاهوتياً نشأ بين الديانتين منذ يوحنا الدمشقي في القرن الثامن، وحتى القيصر كانتاكوزانوس في القرن الرابع عشر. وتبادل الفكران الإسلامي والأرثوذكسي التأثر والتأثير بشكلٍ عميقٍ: في علم الكلام، وفي مسألة الصُّوَر، وفي التصوف. . . وما تزال الحيوية الأرثوذكسية في العلاقة مع الإسلام ظاهرةً في المجال العربي على وجه الخصوص. لكن الإسلام والأرثوذكسية على حدٍّ سواء، يحتاجان اليوم، إلى إصلاحاتٍ واسعةٍ، وتجددٍ واسع، وتغييرٍ كبير؛ في الفكر، وفي البُنى المؤسسية، وفي الحركة أحدهما باتجاه الآخر - إذ لم يعيشا في هذه المجالات بالذات؛ تجربة الإصلاح البروتستانتية، ولا تجربة التجدد الكاثوليكية!



الفاتيكان والحوار الإسلامي المسيحي

عادل تيودور خوري

يتطرق هذا المقال لموضوع يهمّ المسيحيين والمسلمين في شرقنا العربي كله وفي سائر بلدان العالم حيث يلتقي لفيف من المسلمين والمسيحيين في مجتمعات تزداد اختلاطاً يوماً بعد يوم وتسير مسيرة واحدة إلى بناء مجتمع دولي مترابط لا تضيع فيه القيم والتوجّهات الأخلاقية وينمو فيه السلام والعدالة واحترام كرامة الإنسان.

وفي هذه المسيرة المشتركة يحمل المسلمون والمسيحيون مسؤولية خاصة، إذ تربطهم بعضهم ببعض مبدئياً قيم مشتركة ولو كانت اليوم علاقاتهم ترزح غالباً تحت عبء التاريخ الثقيل وتحت غوامض الحاضر ومغيّبات المستقبل.

قبل البدء بتحديد موقف الكنيسة الكاثوليكية من هذه العلاقات المصيرية بين المسلمين والمسيحيين أريد أن أبيّن أبعاد العبء الثقيل الرازح على أكتافنا من جرّاء تاريخنا وحاضرنا. ثم أعرض مبادىء النظرة الكاثوليكية للحوار الإسلامي المسيحي، قبل أن أنتقل في مرحلة أخيرة إلى استخلاص النتائج بالنسبة إلى العمل المشترك الواجب إنجازه في مستقبل مشترك تسود فيه القيم الإنسانية.

الأعباء المضنية

1) عبء التاريخ

من الأعباء المضنية، التي تقف حاجزاً دون القيام بحوار إسلامي مسيحي مثمر هو عبء التاريخ.

إن تاريخ العلاقات بين المسيحيين والمسلمين في القرون الماضية لم يكن

في الواقع تاريخ إخوة تربطهم بعضهم ببعض أواصر القربى والمودّة. إن هذا التاريخ كان قبل كل شيء تاريخ نزاع طويل وصراع كان يشتدّ عنفاً من وقت إلى آخر، وذلك رغم تكثيف العلاقات الثقافية بين الطرفين بما فيها تبادل العلم ومقوّمات الحضارة وتوثيق العلاقات الاقتصادية.

[أذكر منها هنا على سبيل المثال نشاط دار الحكمة في بغداد وجلب مخطوطات الفلسفة اليونانية والعلم الهليني من القسطنطينية وحركة الترجمة ثم حمل الحضارة الإسلامية إلى أوروبا عن طريق إيطاليا والأندلس...].

أما النزاع السياسي فكان له في بعض المراحل أثره السلبي في النقاش العلميّ والجدال الديني، محوّلاً هذا الجدال إلى ميدان للتهجّم على الخصم ودفع عقائده ومقوّمات إيمانه والحكم عليها بالضلال البعيد والعبث الفكري.

وكان هناك في كثير من حقبات هذا الماضي انزلاق من السماحة إلى الطغيان الباغي، ومن البحث عن الفهم والتفاهم إلى القضاء والحكم والإدانة.

وكان هناك أيضاً تحوّل من البحث عن العناصر الفكرية والعقائد الدينية والقيم الأخلاقية والشرائع المسلكية المشتركة بين المسيحية والإسلام إلى التركيز على نقاط التناقض بين الدينين والاختلاف بين أنظمتهما الاجتماعية.

2) عبء الحاضر

إن عبء الحاضر الذي يثبّط المحاولات الرامية إلى تنشيط الحوار الإسلامي المسيحي يتعلّق بغموض المواقف المختلفة في العلاقات الدولية ومغيّبات المستقبل، مما لا يشجّع على اكتساب السكينة العاطفية والصفاء الفكري اللذين لا بدّ منهما لمن يشتغل بقضية الحوار الإسلامي المسيحي.

فهناك ظواهر تسيء إلى العلاقات الاجتماعية بين العالم الإسلامي والعالم الغربي. وهذه الظواهر مؤدّاها أن العالم الإسلامي في إطار تحرّك نشاط الأصوليين تنشر صورة عنه في الغرب وكأنه هو الخطر الأول على السلام وعلى مستقبل البشرية. وهذه الظواهر مؤدّاها أيضاً من الناحية الأخرى أن الغرب بدوره تُنشر

عنه صورة في العالم الإسلامي وكأنه مجتمع منحطّ منهار معدوم الأخلاق ويشكّل خطراً على العالم الإسلامي. ثم هناك الخطأ في المفاهيم الذي لا يزال يجعل الكثير من المسلمين يساوون بين الغرب والمسيحية وينسبون سلوك الغرب إلى الدين المسيحي، دون أن يدركوا أنه قد تمّ انفصال بين الدين والدولة في الغرب وذلك من زمن بعيد. فالغرب ليس فيه من المسيحية نظام سياسي مسيحي، غير أن جذور القيم الأخلاقية التي ما لبث الوجدان الغربي يحترمها متأصلة في التراث المسيحي.

الكنيسة الكاثوليكية والحوار الإسلامي المسيحي

1) التطلعات الجديدة والمبادىء الأساسية

لم يكن تاريخ العلاقات بين المسلمين والمسيحيين فقط تاريخ المعاداة والمنافسة والخصام، بل كان هناك أيضاً إلى جانب الصراع المتحامل والجدل المتطاول نوع آخر من الحوار الديني وهو النقاش الرصين والبحث الجادّ المشترك عن مزيد من الحقيقة وعن تعمّق في اليقين وسعة في المعرفة.

وكأني بهذا الاتجاه الإيجابي هو الركيزة التي مكّنت الكنيسة الكاثوليكية من تخطّي المسالك السلبية الماضية لاتخاذ اتجاه جديد ومنهج جديد في مجال العلاقات بين المسيحيين والمسلمين ولوضع أسس متينة للحوار الإسلامي المسيحي. وسأعرض الآن الخطوط العريضة لموقف الكنيسة الكاثوليكية هذا كما أثبته بطريقة رسمية المجمع الفاتيكاني الثاني وكما لا يزال الفاتيكان والهيئات الرسمية فيه يعتمده في نظرته إلى الحوار الإسلامي المسيحي.

إن النظرة المسيحية الكاثوليكية للإسلام قد تحوّلت رويداً رويداً منذ مطلع القرن العشرين من موقف سلبي إلى موقف معتدل منفتح يحاول التركيز على المعطيات المشتركة بين المسيحية والإسلام.

1 ـ دوافع التحوّل

أما دوافع هذا التحوّل فهي عديدة أهمها:

ـ حصيلة البحث العلمي في الإسلاميات، التي دفعت بالمفكرين وعلماء

اللاهوت إلى إعادة النظر في حكمهم على الإسلام ليقينهم أن عدداً كبيراً من معطياته وتعاليمه يمكن الموافقة عليه والنظر إليه نظرة إيجابية.

ـ أما الدافع الثاني فهو تحرّك الدين والتراث الديني ونهضة الأديان في شتى بلاد العالم وتزايد أهميتها وتأثير أفكارها وقيمها على حياة الأمم والشعوب والطوائف المختلفة. مما دعا إلى إعادة النظر إليها وتصويب تقييمها في نظر اللاهوت الكاثوليكي. وهذا ينطبق بطريقة خاصة على الإسلام الذي تربطه بالمسيحية روابط خاصة.

ـ أما الدافع الثالث فهو وعي المسيحية الكاثوليكية وعياً أعمق وأوسع لأبعاد الدين الشاملة: لأبعاد الخلاص الذي يعمّ البشر جميعاً.

ولأبعاد شعب الله وأمّته التي تتسع إلى آفاق الأرض.

ولأبعاد دين الله الذي يشمل الناس جميعهم ويعمّ تاريخ البشر في جميع حقبه.

ـ الدافع الرابع الأخير هو ما عبّر عنه المجمع الفاتيكاني الثاني نفسه حين قال: «إن الجنس البشري يزداد تقارباً يوماً بعد يوم. وإن العلاقات بين الشعوب تزداد وثوقاً». لذلك حدّد المجمع موقف الكنيسة الكاثوليكية من الأديان غير المسيحية ولا سيما الإسلام مراعياً في ذلك الاعتبار التالي: «وفقاً لمهمتها في أن تدعم الوحدة والمحبة بين البشر وكذلك بين الشعوب، تنظر (الكنيسة) قبل كل شيء إلى ما هو مشترك بين الناس ومن شأنه أن يقودهم إلى الشركة بعضهم مع بعض» (Nostra aetate, 1).

2 ـ موقف الكنيسة الكاثوليكية من الإسلام

1) إن الكنيسة الكاثوليكية تنظر بعين الاعتبار إلى الإسلام ولذلك تحضّ المسيحيين على أن يكتسبوا معرفة أوسع وتقديراً أكبر للدين الإسلامي وهذا يُهمّ بطريقة خاصة رجال الدين الذين لهم بداعي عملهم الديني علاقة وثيقة بالإسلام والمسلمين. ولذلك يقرّر المجمع في وثيقته عن «عمل الكنيسة

الرسولي» أن تثقيف الكهنة العلميّ عليه «أن يتوافق من بادىء الأمر مع طابع الكنيسة- الجامعة وطابع الأديان المغاير. وهذا المبدأ ينطبق على جميع المواد المدروسة التي تعدّهم لخدمتهم المستقبلة، كما ينطبق على سائر العلوم التي يُفيد تدريسها لكي تحصل لديهم معرفة عامة للشعوب الإسلامية وثقافاتها ودينها، معرفة لا تشمل الماضي فقط بل الحاضر أيضاً. لأن من يريد أن يتّصل بشعب آخر يجب عليه أن يحترم ويقدّر تراث هذا الشعب وعاداته، ثم إنّ هذه المواد التثقيفية يجب أن يُضاف إليها في البلاد المختلفة ما يسهّل التعمق في تاريخ الشعوب ونظم مجتمعهم وعاداتهم ومن اكتساب معرفه أوسع للنظام الأخلاقي والشرائع الدينية والمفاهيم التي كوّنت في تقاليدهم المقدّسة حول الله والعالم والإنسان (Ad gentes, 26).

ثم يقوم المجمع بخطوة أخرى ويحبّذ مثلاً في إطار تثقيف الكهنة موقفاً إيجابياً تجاه عناصر الحقيقة والخير في الإسلام: «لتقدّم لهم المعارف عن الأديان الأخرى المنتشرة في المناطق المختلفة، بحيث يستطيعون بطريقة أفضل أن يعترفوا بالخير والحقيقة التي تحتويها بفعل عناية الله» (Optatam totius, 16).

فوجود الخير والحقيقة في الأديان عامةً وفي الإسلام خاصةً راجع حسب قول المجمع إلى فعل عناية الله. ولذلك فعلى المسيحيين ليس فقط أن يعترفوا بهذه العناصر، بل عليهم فوق ذلك أن يساعدوا على صيانة هذه القيم الروحية والأخلاقية ودعمها: «لذلك تدعو (الكنيسة) أبناءها أن يعملوا بفطنة ومحبة وبواسطة الحوار والعمل المشترك وبشهادتهم للإيمان المسيحي والحياة المسيحية على الاعتراف بالقيم الروحية والأخلاقية والقيم الثقافية الاجتماعية الموجودة هناك، وعلى صيانتها ودعمها» (Nostra aetate, 2).

2) خلاص غير المسيحيين

إن الإسلام لم يعد بعد المجمع الفاتيكاني الثاني موضوع رفض وردّ، ولم تعد الكنيسة ترفض جملة عقائده وتعاليمه ومقاييسه ونظمه العملية. ولقد شدّد المجمع على أنه يرغب «قبل كل شيء في اعتبار ما هو مشترك بين الناس ومن شأنه أن يقودهم إلى شركة أوثق» (Nostra aetate, 1). ولذلك حدّد

الموقف الصحيح بأنه يقوم باعتبار القيم الصالحة والمقدّسة الموجودة في الإسلام والعمل على صيانتها ودعمها. ينتج من ذلك أن المسلمين يمكنهم البلوغ إلى الخلاص: «إن إرادة الله الخلاصية تشمل الذين يعترفون بالخالق ولا سيّما المسلمين بينهم، الذين ينتمون إلى إيمان إبراهيم ويعبدون معنا الله الواحد الرحيم الذي سيدين البشر في اليوم الآخر. لأن الذي يبحث عن الله بقلب صادق ويحاول بفعل النعمة أن يتمّم عملياً إرادته التي اطّلع عليها في نداء ضميره، فهذا يمكنه أن ينال الخلاص الأبدي. فإن العناية الإلهية لا تحرم الأمور الضرورية للخلاص أولئك الذين يجتهدون بفعل النعمة أن يحيوا حياة قويمة» (Lumen gentium, 16).

وهكذا فإن الكنيسة الكاثوليكية في المجمع الفاتيكاني تشدّد لا على بعدها من الإسلام بل على قربها منه وعلى الروابط التي تربطها به. فإنه إن صحّ في إيمان المسيحيين أن المسيح هو «الطريق والحق والحياة» (يوحنا 14: 6)، فهذا يعني أن كل حقيقة في العالم أينما وُجدت وكل طريق يؤدي إلى الحياة أينما سُلِك وكل حياة مليئة من نعمة الله أينما اكتملت، فهي ليست غريبة عن المسيح والمسيحية، بل تربطها بالمسيح والمسيحية روابط النسب الوثيق. ولذلك فعلى الكنيسة، التي تقوم رسالتها بأن تكون موطن تفتح الحقيقة ومسلك سبل الحياة وموطن انتعاش الحياة الدينية، أن تعترف بقرابة جميع مظاهر الحقيقة والحياة وتفتح أبوابها لها.

3) الحوار الأخوي مع المسلمين

إن تطوّر العلاقة بالمسلمين هذا يمكنه أن يوضح مدى تغيّر موقف الكنيسة وتحوّله من الاشتغال بالدحض والتفنيد إلى التقدير والاعتبار. لقد كانت حصيلة الآراء في الإسلام مدى العصور الماضية التي أقرّت في الكتب والمنشورات المسيحية سلبيّة. أما المجمع الفاتيكاني الثاني فيخصّ المسلمين بكلمات تختلف في طابعها ومحتواها عمّا صاغته الأجيال السالفة، وتحاول أن تكون عادلة في حق المسلمين.

ـ نذكّر بالنص الذي نقلناه آنفاً: «إن إرادة الله الخلاصية تشمل الذين يعترفون بالخالق ولا سيّما المسلمين بينهم. الذين ينتمون إلى إيمان إبراهيم ويعبدون معنا

الواحد الرحيم الذي سيدين البشر في اليوم الآخر» (Lumen gentium, 16).

- وصرّح المجمع الفاتيكاني الثاني أيضاً: «إن الكنيسة تنظر بتقدير إلى المسلمين الذين يعبدون الله الأوحد، الحيّ القَيُّوم، الرحيم القدير، خالق السماء والأرض، الذي وجّه كلامه إلى البشر، وأنهم يسعون في الخضوع بكل نفوسهم لأحكامه الخفيّة كما خضع إبراهيم لله الذي ينتمي إليه الإيمان الإسلامي بطيبة خاطر... وعلى ذلك فإنهم ينتظرون يوم الدين الذي فيه سوف يبعث الله الناس وسيجازيهم. ولذلك يشددون على السلوك الأخلاقي ويعبدون الله خصوصاً بالصلاة والصدقة والصوم» (Nostra aetate, 3).

- إن العناصر المشتركة في الإيمان والقيم بين المسيحيين والمسلمين يعتبرها المجمع أساساً كافياً يبرّر دعوته الموجهة إلى المسيحيين والمسلمين في أن ينبذوا جانباً شقاقهم وعدواتهم، «ويسعوا في تحقيق تفاهم صادق بينهم ويعملوا معاً على صيانة ودعم العدل الاجتماعي والقيم الأخلاقية وعلى إقرار السلام والحرية لجميع البشر» (Nostra aetate, 3).

- الانفتاح للحوار وللنمو المشترك

نظراً إلى العناصر المشتركة في الحقيقة والخير بين المسيحية والإسلام، يحبّذ المجمع الفاتيكاني الثاني اللقاء مع المسلمين لقاء يرتكز على موقف جديد أي على الاستعداد للحوار الأخويّ وللتعاون في شتّى المجالات. ومثل هذا الحوار لا يجري في اتجاه واحد، بل هو تبادل من جهة الطرفين، اللذين هما بالوقت نفسه سامع ومخاطب، متقبّل وناقل.

وهذا يعني أن المشتغلين في الحوار عليهم أن يكونوا مستعدين أن يتلقنوا الواحد من الآخر ويتقبلوا قيم الحقيقة والخير الكامنة في دين الآخرين ويحاولوا إدراجها في تراثهم الخاص. إذ إن جميع قيم الحقيقة والخير أينما وُجدت إنما هي آثار عمل الله وعمل روحه القدوس في حياة البشر. وهكذا يمضي المتحاورون معاً في التماس وجه الله، الذي هو إله جميع البشر، وفي البحث عن الحقيقة الكاملة الحيّة.

هذا يقود إلى الاعتراف بتكامل نسبي لجميع مظاهر عمل الروح في البشر وفي التاريخ. وهكذا يمكن للمسيحيين أن يلاقوا المسلمين بانفتاح كبير وبرغبة في اكتشاف مظاهر عمل الروح القدس، آملين أن يكتشفوا أبعاد حقيقة المسيح الشاملة، وملامح الشمول الواسع الذي هو من مميزات دين الله.

ـ الاحترام ومحبة الحقيقة

إنه أسهل أن نتكلم عن هذا كله من أن نقوم به في الواقع العملي. وليس الحوار «الحوار الأخوي» الذي يحبّذه المجمع الفاتيكاني الثاني، بمهمة سهلة، إذ إنه يفرض انفتاح الذهن وطواعية القلب.

وإلى ذلك على المتحاورين أن يحصلوا على معرفة وافية لدين الآخرين. وليس أمر الحوار قائماً بتبادل المجاملات: بل إنه أمر جدّي يفرض الانفتاح والمودّة، ولكنها مودّة واعية، تقبل بما تراه حقيقة وخيراً، وتوجّه الانتقاد إلى ما تراه بعيداً. هي مودة مرتكزة على الأمانة ليقين دينها، ولكنها تميّز في تراثها بين ما هو حقيقة الله وما هو مظاهر جواب البشر على وحي الله. وهي مودة منفتحة على جهود الغير للبلوغ إلى الحقيقة والخير، وللبلوغ إلى مرضاة الله. وهكذا فإن الحوار أساسه الأمانة للذاتية الخاصة والانفتاح على الآخرين.

ـ العمل المشترك والتعاون

ثم إن العمل المشترك والتعاون مهمة كبيرة تسترعي انتباه جميع المؤمنين. إن إحلال السلام والعدل في المجتمع، وتوثيق التضامن بين فئات المجتمع الواحد وبين الشعوب في العالم وصيانة الطبيعة والبيئة ومواجهة التقنيات الجديدة التي تهدّد بالتسلّط على الإنسان والطبيعة، قضايا تهمّ جميع الشعوب.

إن الحوار والتعاون على العمل المشترك يشجعان على الانفتاح والتقارب، ويمكّنان المسيحيين والمسلمين من أن يختبروا انتساب جميع البشر أمام الله بعضهم إلى بعض، وتضامن جميع الناس مع الناس أي أن يختبروا أخوَّة البشر الشاملة.

2) مستويات الحوار وأهدافه

لقد صدر عن المجلس البابوي للحوار بين الأديان وثيقتان تتعرّضان للحوار،

الواحدة صدرت في سنة 1984 والأخرى في سنة 1991 ـ وهاتان الوثيقتان تفصّلان أشكال الحوار المختلفة ومستوياته كما يلي[1]:

1 ـ فهناك «حوار الحياة، حيث يعمل الناس على أن يعيشوا بروح انفتاح وحسن جوار مقتسمين أفراحهم وأحزانهم، ومشاكلهم ومشاغلهم الإنسانية».

2 ـ «حوار الأعمال، حيث يتعاون المسيحيون والآخرون في سبيل تنمية كاملة وتحرّر للإنسان غير منقوص».

وهذان الشكلان يقابلان ما نسميه «العيش المشترك». وهما يعبران عن إرادة البلوغ إلى ما يسميه المجمع الفاتيكاني الثاني «الحوار الأخويّ» مع المسلمين وإلى عيش مشترك تسوده علاقات صداقة وولاء بين المسيحيين والمسلمين. فإن صلات الحياة اليومية والالتزام المشترك بالعمل تفسح المجال للعمل معاً على تعزيز القيم الإنسانية والروحية»[2] المشتركة بين الإسلام والمسيحية.

ومثل هذا الحوار على مستوى الحياة والأعمال المشتركة أي في نطاق العيش المشترك يشدّد على أهمية «التنمية التامة والعدالة الاجتماعية وتحرير الإنسان» كما تصرّح به وثيقة المجلس البابوي. ولذلك تجدّد الوثيقة موقف المسيحيين في أوطانهم المختلفة ـ هنا وفي معرض كلامنا هذا في لبنان والشرق العربي ـ بأنه التزام بمجال التنمية والعدالة وتحرير الإنسان «بشكل متجرّد ودونما أيّ تحيّز». وعلى الجماعات المسيحية «أن تجنّد طاقاتها في سبيل حقوق الإنسان وأن تجاهر بمتطلّبات العدالة وأن تندّد بالمظالم، ليس فقط عندما تطال أبناءها ولكن في غير نظر إلى الانتماء الديني لضحاياها. كما يجب أن يتكاتف الجميع ليحاولوا أن يحلّوا المشاكل الصعبة التي يواجهها المجتمع والعالم اليوم، وليشجّعوا التربية على العدالة والسلام»[3].

---

(1) راجع «حوار وبشارة»، الترجمة العربية، منشورات المكتبة البوليسية، جونيه 1993، رقم 42، ص 31.

(2) المرجع نفسه، ص 32.

(3) راجع الوثيقة نفسها، ص 32.

وتلفت وثيقة الفاتيكان النظر إلى مجال خاص يجب الانتباه إليه في علاقة المسيحيين بالمسلمين وهو مجال الثقافة. وهنا تقوم الوثيقة بتحليل علاقة الدين بالثقافة وهدف الحوار بين المسيحيين والمسلمين في مجال الثقافة هذا. ولأهمية هذا الموضوع ليس فقط لتطوير العلاقات بين المسيحيين والمسلمين في شرقنا العربي المرتكز في مجمله على الثقافة الإسلامية والمشبع من القيم التي تفتّحت في هذه الثقافة، بل أيضاً لأهميته في تطوير العلاقات بين الشرق العربي والعالم الإسلامي من جهة والبلاد القائمة على التراث المسيحي في الغرب مثلاً ـ أودّ أن أعرض عليكم النقاط المهمة التي يحويها تحليل الوثيقة الفاتيكانية والإرشادات التي توجهها إلى المسيحيين في هذا الصدد. تقول الوثيقة:

«إن مفهوم الثقافة أوسع من مفهوم الدين. . . وقد أسهمت الأديان إسهاماً حقيقياً في تقدّم الثقافة وفي بناء مجتمع أكثر إنسانية». مسألة علاقة الثقافة بالدين «مسألة متشعّبة. . لأن عدة أديان تستطيع أن توجد في إطار ثقافي واحد كما تستطيع الديانة الواحدة أن تجد مجالاً للتعبير عن ذاتها في أطر ثقافية مختلفة. وقد تستطيع فوارق دينية أن تؤدي إلى ثقافات متميّزة في منطقة واحدة. . .

. . . «في الحوار اليقظ يمكن الإنسان أن يعرف ويتقبل القيم الثقافية التي تلائم كرامة الإنسان ومصيره السامي». وهنا تظهر أهمية الحوار بين المسيحيين والمسلمين على صعيد الثقافة. فهذا الحوار الثقافي إنما «يهدف إلى التغلّب على التوترات والنزاعات لا بل المواجهات المحتملة، بمزيد من التفهم» بين بعض الاتجاهات المختلفة في ثقافتنا المشتركة. وهذا الحوار «يمكنه الإسهام في تطهير الثقافات من كل عنصر يقاوم فيها إنسانية الإنسان، فيكون هكذا عامل تحوّل. ويمكنه أيضاً أن يساعد على تعزيز قيم ثقافية تقليدية يهدّدها ما قد يكون في كل تدويل غاشم من تحديث أعمى»[1].

3 ـ حوار التبادلات اللاهوتية حيث يعمل أصحاب الاختصاص على تعميق الفهم للعقيدة الدينية والتراث الديني لدى كل من المسيحيين والمسلمين، وتقدير

---

(1) راجع المرجع نفسه، رقم 45 و46، ص 32 ـ 33.

القيم الدينية والروحية الخاصة بكل منهم تقديراً متبادلاً.

ومثل هذا الحوار في العقيدة يقتضي من علماء المسلمين واللاهوتيين المسيحيين «موقفاً متّزناً»، كما توضح الوثيقة نفسها. «عليهم ألا يكونوا مغفّلين ولا شديدي الانحياز إلى النقد، بل أن يكونوا ذوي انفتاح وحسن تقبّل. فالتجرّد والإنصاف، وقبول الفوارق، بل التناقضات الممكنة «هي من مبادىء الحوار السليم. ثم أن الوثيقة المذكورة تشدّد على أن هذا لا يعني أن المتحاورين ينسون عقيدتهم وتراثهم ويقينهم الخاص، بل إن هذا يعني أن عمل الله في حقيقته الشاملة وخيره السامي قد تتّضح معالمه بشكل من الأشكال لمؤمني الدين الآخر.

وفضلاً عن ذلك فإن كمال الحقيقة التي تلقاها المسيحيون حسب إيمانهم أو المسلمون حسب معتقدهم لا يعني أن مؤمني هذا العصر من الدينيين قد استوعبوا هذه الحقيقة بجميع معطياتها وأبعادها وتفرّعاتها. إن البحث عن الحقيقة ـ أي في النهاية أن البحث عن الله ـ عملية لا نهاية لها لأن الله لا تُسبر أغواره ولا توصف أبعاده وصفاً تاماً. فهو العليّ المتعالي، وابتغاؤه مشروع لا ينتهي.

ثم إن الحوار في العقيدة لا يرمي في هدفه الأخير إلى التوفيق الشامل بين العقائد المختلفة والقناعات المتناقضة بين المسيحيين والمسلمين. فالتحاور عليه أن يحترم أمانة المتحاور معه لدينه الخاص. إن الحوار يساعد على التغلّب على أشكال سوء الفهم وسوء التفاهم التي تراكمت عبر القرون، وعلى إزالة الأحكام المُسبقة المرتكزة غالباً على عدم المعرفة والتسرّع في الحكم. وهكذا بالحوار الرصين وتبادل الفكر الناضج والبراهين المحكمة والاعتراضات التي تبحث عن مزيد من الفهم والمعرفة يمكن لأصحاب العلم من المسلمين والمسيحيين أن يصلوا إلى تحديد دقيق لعناصر الاتفاق ومواضع الاختلاف في العقيدة بين المسيحية والإسلام.

وهناك أيضاً نتيجة لا يستهان به لهذا النوع من الحوار الرصين الصافي وهي

إنشاء جوّ تفاهم واستعداد للتقرّب بين المحاورين؛ وفي كثير من الأحيان تنشأ بينهم مودّة وصداقة وأخوّة. . . وهذا ما اختبرته أنا شخصياً في مدّة قضيتها في الحوار مع بعض المسلمين تزيد على ربع قرن.

4 ـ وهناك شكل آخر من الحوار ولعلّه أعمق تبادل بين المؤمن المسلم والمؤمن المسيحي، وهو تبادل الخبرة الروحية، وأحوال العبادة والتماس وجه الله. . وكم من مرّة ارتاحت نفسي أنا شخصياً إلى حديث روحي جرى بيني وبين صديق لي من المسلمين الأتقياء، حين كان يبادلني حديثه مع ربّه في صلاته ودعائه. وكم من دعاء بين الأدعية التي جمعتها من التراث الروحي الإسلامي وترجمتها إلى الألمانية ونشرتها، ذكّرتني بنفحات الروحانية المسيحية. واطمأن لها قلبي. ولا عجب. فإن قرابة الروح بين الإسلام والمسيحية أوثق مما يظنّ البعض، وأشد مما يتوهّم البعض الآخر. .

3) العقبات التي تعترض ممارسة الحوار

لقد تعرّضت الوثيقة الفاتيكانية في الحوار لعدد من العقبات التي تشكل عائقاً في ممارسة الحوار، وهي تعود في أكثرها إلى عوامل بشرية أو نقص في المتحاورين أنفسهم. وتسرد الوثيقة بعض هذه العقبات:

1 ـ تجذّر غير كاف في الإيمان الخاص. [وأزيد معرفة غير مكتملة للدين الخاصّ].

2 ـ معرفة وفهم غير كافيين لمعتقد الدين الآخر وشعائره.

3 ـ فوارق ثقافية تنجم عن اختلاف في مستويات التعليم.

4 ـ عوامل اجتماعية وسياسية أو بعض ذيول الماضي.

5 ـ فهم خاطىء لبعض التعبيرات مثل ارتداد. . . (وجهاد) إلخ.

6 ـ اكتفاء وعدم انفتاح يقودان إلى موقف دفاعيّ، بل إلى مُعاداة.

7 ـ عدم اقتناع بقيمة الحوار يجعل البعض يعتبرونه مهمة محصورة بأصحاب

الاختصاص أو علامة ضعف وخيانة للإيمان.

8 ـ الشك في ما يتعلّق بدوافع الآخرين في الحوار.

9 ـ روح جدليّة (متوجّهة إلى التهجّم) عند التعبير عن قناعات دينية.

10 ـ التزمّت الذي يتفاقم غالباً عندما يلتقي بعوامل أساسية واقتصادية.. وانقباض في الحوار يمكن أن يؤدي إلى الحرمان[1].

إن الحوار والتعاون يشجعان على الانفتاح والتقارب، ويمكّنان المسيحيين والمسلمين والناس جميعاً من أن يختبروا انتساب جميع البشر أمام الله بعضهم إلى بعض، وتضامن جميع الناس مع جميع الناس أي أن يختبروا أخوّة البشر الشاملة.

العمل المشترك بين المسيحيين والمسلمين

ينتج من عناصر العرض السابقة منهاج جديد للعلاقة بين المسيحيين والمسلمين في العالم وفي كل بلد ومنهاج جديد للتعاون بين المسيحيين والمسلمين للبلوغ إلى هدف مشترك. وخطوط هذا المنهاج العريضة هي التالية:

1) الشهادة المشتركة للإيمان بالله، في عالم تهزّه أزمات الفكر والعقل والقلب وتهدّد بإبعاده عن الله وعن نظام الله في خلقه.

2) العمل على إقامة العدل في المجتمع وفي علاقة البشر بعضهم ببعض. إذ أن العدل في نظر المسيحية والإسلام معاً هو قوام المجتمع وقاعدة السلام.

3) العمل على إقامة الرفق والرحمة في معاملة الأفراد وفي بناء المجتمع المتضامن. وهذه مهمّة يعلّق عليها الدين المسيحي والدين الإسلامي أهمية كبرى.

4) العمل على إقامة المحبة والأخوّة بين البشر كافة لإنشاء مجتمع إنسانيّ منفتح، تذكّر فيه المحبة جميع الناس بمحبة الله الخالق لخليقته كلها.

5) العمل على إقامة مجتمع متضامن منفتح للجميع، ويعمل بدوره على

(1) المرجع نفسه ص 37 ـ 38.

إيجاد عالم متضامن، عالم يشمل فيه التضامن جميع الأفراد والشعوب. أي أن يكون هناك تضامن الجميع مع الجميع.

إن عالمنا الحاضر مندفع إلى وحدة علمية وتقنية وحياتية لا مناص بها من بعد. فعلينا جميعاً أن نتفهم أننا نحيا في هذا العالم حاضراً مشتركاً، لا يمكن لأحد أن يجعله حاضره الخاص، على حساب الآخرين، بل هو حاضرنا المشترك جميعاً، حاضر الجميع مع الجميع.

وعلينا أن نفهم أن المستقبل لا يمكن أن يكون مستقبل فئة من الناس على حساب الآخرين أو ضد الآخرين. المستقبل مستقبل مشترك، هو مستقبل الجميع بالتضامن مع الجميع. هذا ما أثبته السيد المسيح بقوله: إفعلوا للآخرين ما تريدون أن يفعل الآخرون بكم». وهذا ما قاله النبي محمد في حديث معروف: «لا يؤمن أحد حتى يريد لأخيه ما يريدُ لنفسه» (البخاري ومسلم).

إن السلطة في الكنيسة الكاثوليكية منذ أعوام المجمع الفاتيكاني الثاني ولاسيما البابا بولس السادس والبابا الحالي يوحنا بولس الثاني، ما برحت تهيب بالمسيحيين والمسلمين أن يتضافروا ويقوموا بعمل مشترك لتنشيط القيم الأخلاقية، ولصيانة الحرية وإحلال العدل والسلام في العالم. ومثل هذا النداء الخيّر قد صدر عن كثير من علماء المسلمين وهيئاتهم المختصة. آمل أن يُسمع هذا النداء الملح وأن نقبل معاً مسلمين ومسيحيين على القيام بهذه المهمة الخطيرة.

شرابٌ جديد في آنيةٍ قديمة
تصوّرات بروتستانتية جديدة حول الإسلام

ج . باسّيه

في محاولة لقياس التغيرات الجارية منذ الخمسينات، إن في موقف أو في نظرة البروتستانت من الإسلام والمسلمين، أقترح القيام باستعراض يشمل مراحل ثلاثاً: فبعد التذكير بالموقف الذي ساد حتى الحرب العالمية الثانية، سأعالج على التوالي ظهور التوجهات الجديدة المرتبطة بفكرة الحوار، ثم أتطرق لما تتضمنه من موجبات تتعلق إن بالممارسة الراعوية أو بالتفكير اللاهوتي.

1 ـ البروتستانتية والإسلام حتى العام 1950

تاريخياً، تسبق دعوة النبي محمد في مكة، دعوة لوثر في ڤيرتمبرغ بثمانية قرون. والتوسع العربي ـ الإسلامي الذي قاده العرب أصاب المسيحية البيزنطية واللاتينية على حدٍّ سواء. وإبان الحروب الصليبية (1096 ـ 1291) لم تكن الحركة البروتستانتية قد ظهرت للوجود. وحتى عصر النهضة كانت المشاكل وتبادل الخيرات والأفكار أو الجيوش السيارة تجد مكاناً لها على المتوسط.

جغرافياً، ولدت البروتستانتية في شمال أوروبا، ولم يؤد توسعها باتجاه البلدان الأسكندينافية والبلاد الأنكلو ـ ساكسونية إلا لتعزيز عزلتها تجاه عالم الإسلام، الذي وجد بدوره فائدة أكبر في توسعه باتجاه إفريقيا وآسيا اللتان كان لديهما ما تقدّمانه له أكثر مما كان لدى أوروبا.

أساساً، ثبّت الإصلاح أقدامه كردة فعل على البابوية الكاثوليكية، ولذلك أوجد لنفسه موقعاً داخل المسيحية الغربية، ثم إن اليهود والمسلمين، وكذلك

الأرثوذكس، لم يتدخلوا إلا بصفتهم مراقبين لا بصفتهم شركاء.

1 ـ 1 ـ المصلحون والإسلام

بالنسبة للوثر (1483 ـ 1546) كما هو الحال بالنسبة لإرازموس (1469 ـ 1536) ولنيقولا دي غيز (1401 ـ 1464) يعتبر نجاح الأتراك الذي قادهم إلى أبواب فيينا عام 1529 عقاباً من الله على عدم استقامة المسيحيين وهو دعوة لهم لتغيير سلوكهم. ولأسباب بديهية رفض المصلح فكرة حروب صليبية تحت راية البابا. وللأسباب عينها احتفظ المصلح للإمبراطورية بحق الدفاع عن حياة وأملاك أفرادها.

وجّه لوثر كلاماً في منتهى القسوة للأتراك الذين شكلوا بنظره إلى جانب البابا والشيطان أعداء الله الثلاثة. وإذا كانت الأحكام المحقرة والشتائم قد ترددت لديه باستمرار، فذلك يعود عملياً لجهله كل شيء عن الإسلام. ومع ذلك فعلينا القول إبراءً له بأنه حاول شخصياً تشجيع وطباعة الترجمة اللاتينية للقرآن التي وضعها تيودور بلياندر. وهذا ما نجده في كتاباته: «كنت أود أنا أيضاً أن أقرأ القرآن.. إذ اكتفى الجميع بالفكرة اليقين ومفادها أن الإسلام هو عدو الإيمان المسيحي. ولكن أين؟ وكيف؟ ونقطة نقطة، إن ذلك لم يوضح بعد. ومن الضرورة بمكان تحقيقه»[1]. وللأسف الشديد فإن قراءة القرآن على ما يبدو لم تؤد إلا لتثبيته على أفكاره المسبقة.

أما كالفن (1509 ـ 1564) فلم يكن أكثر إلماماً ولا أشد انتباهاً تجاه المسلمين وذلك رغم التحالف الذي قام بين فرنسوا الأول وبسليمان العظيم [القانوني]. ففي كتابه «المؤسسة المسيحية» أعاد كالفن صياغة أحد أكثر الأحكام المسبقة المتواترة عن القرون الوسطى والتي تقول إن «الأتراك وإن كان يتبجحون بالقول بأن الخالق الأول هو الله، فهم يستبدلون به صَنَماً. ناهيك عن تشكيكهم بيسوع المسيح»[2].

---

(1) «Verlegung des Alcoran Bruder Richardi» (1542) in Luther's Werke, W.A. tome 53, p. 272.

(2) J. Calvin, L'institution chrétienne, Livre II, ch. VI, 4, Genève, Labor et Fides 1955, p. 104.

وعلى سبيل المعارضة يستحسن بنا أن نشير أقله إلى الصوت الأكثر تسامحاً، والأكثر غزارة بالمعلومات، صوت سيباستيان كاستليون (1515 ـ 1563) في مؤلفه حول إفلات الزنادقة من العقاب والذي ظهر في العام 1555.

تبعاً لما أشار إليه ف. سيغفاري في أطروحته عن الإسلام والإصلاح، يظل الحدث الأساسي ما طبع في مدينة بازل عام 1543، وهو ما اصطلح على تسميته بمؤلف بلياندر[1]؟ ثم قام به الكاتب الإنساني والمستشرق، تلميذ وخليفة زفنغلي في زوريخ، تيودور بوخمان (1504 ـ 1564) وفيه نجد الترجمة اللاتينية للقرآن الكريم والتي قام بها روبرت كانون في القرن الثاني عشر. كما نجد فيه أعمالاً أخرى منها كتاب ريكولو مونتي كروشي (Confutatio) والتي جمعت ضمن مجموعة كلوني (Cluny) التي ترأسها بطرس المبجل. وقد تصدرت هذه الأعمال مقدمات للوثر وملينختون وبلياندر. وإذا كان القلق التبريري قد سيطر على هذه الطبقات ذات النفس الجدالي، فإن بلياندر دافع عن ضرورة الاهتمام بالقرآن بالقدر نفسه الذي يجري فيه الاهتمام بالأعمال المتوارثة منذ القديم، وبأعمال اليهود و«أتباع البابا» وذلك بهدف التوصل إلى معرفة موضوعية. «لقد اعتبرت أنه من المستحسن أن نطبع عقيدة النبي محمد وأخبار انتصاراته وفتوحات صحابته في وقت تتقاطع فيه مصالح المسيحيين والترك المسلمين بشكل ضيق، وذلك بفعل الحروب والمآسي والأسرى والتحالفات»[2].

وكما هو الحال في زوريخ وستراسبورغ أو في فيتمبوبرغ، أخذ المصلحون المجددون على الإسلام توحيده الذي يرفض عقيدة التثليث وألوهية المسيح، ونظرته إلى الخلاص المرتبطة بتكامل الفرائض والعبادات التي وضعها القرآن، بدل النعمة الإلهية، هذا إلى جانب أخلاق يمكن القول فيها إنها تصالحية،

(1) Th. BIBLIANDER (éd), Machumetis Saracenorum principis, eiusque successorum vitae, ac doctrina, ipseque Alcoran. Bâle, Jean Oporin, 1543, cf. V. Segesvary, L'Islam et la Réforme. Etude sur l'attitude des réformateurs zurichois envers l'Islam (1510-1550), Lausanne, L'Âge d'Homme, 1977.

(2) Th. BIBLIANDER, Machumetis..., tome I, fol. a 5/r, cité par V. SEGESVARY, op. cit., p. 195 (note).

يشهد على ذلك القبول بتعدد الزوجات واللجوء إلى العنف وصولاً إلى قلب المجتمع الأوروبي.

1 ـ 2 ـ مقاربات تبشيرية

لم يعد بإمكان الحركة البروتستانتية بعد أن أرست وجودها وتم الاعتراف بها في أجزاء محدودة لكن لا يمكن إهمالها في أوروبا، أن تبقى عند الصورة المليئة بالفجوات أو الصورة الأحادية الجانب والسلبية التي رسمها المؤسسون لنفسهم عن الإسلام ـ إلا أنه كان لا بد من انتظار مرحلة التوسع الاستعماري والتي شاركت فيها بلدان بروتستانتية مثل بريطانيا وهولندا وما رافق ذلك من تطور أعمال التبشير في القرن التاسع عشر، وفيها شارك أنصار لوثر وإصلاحيون مجددون ومعمدانيون وإنجيليون وميتوديون بشكل نشيط وفعال.

في المجال التبشيري يعتبر هنري مارتين (1781 ـ 1812) أحد أوائل البروتستانت ممن سخر كل جهوده من أجل دحض الإسلام[1]، انطلاقاً من منظور تسويغي غير تصادمي، في الهند أولاً ثم في إيران، ثم تبعه الألماني كارل غوتليب بفاندر (1803 ـ 1865) على الطريق نفسه. وقد ذاعت شهرة هذا الأخير بعد نشره لكتاب وضعه بالفارسية عام 1835 وهو يحمل عنوان «ميزان الحق» والذي ترجم بغزارة وكان موضع ردود متعددة من جانب المسلمين[2].

مع بدء القرن العشرين نجد في مصر مقاربة أكثر بعثاً على الاحترام. إنها

(1) المرجع الأساسي بالنسبة للبعثات البروتستانتية بين المسلمين هو أطروحة:

L. VAN DER WERFF, Christian Mission to Muslims: the Record, Pasadena CA, William Carey Library, 1977; voir aussi D.A. KERR, «Christian Witness in Relation to Muslim Neighbours», Islamochristiana, 10, 1984, p. 1-30.

(2) K PFANDER, The Mîzânu'l Haqq (1835 pour le 1ère édition persane), revised and enlarged by W. St CLAIR TISDALL, Londres, The Religious Tract Society, 1910. La réponse classique est celle du Sheikh RAHMATULLAH de Dehli,

ترجمت إلى العربية نقلاً عن الفرنسية:

P.V. CARLETTI sous le titre: Idhhar-ul haqq ou la manifestation de la vérité, 2 vol., Paris, Ernest Leroux, 1880.

مقاربة الأنكليكاني وليم تمبل غاردنر (1873 ـ 1928) الذي رأى أنَّ الإسلام قد يكون بمثابة «تحضير إنجيلي» وبخاصة في بعده الصوفي. كذلك تجب الإشارة إلى المجدد صاموئيل مادينوس زويمر (1867 ـ 1952) مؤسس وناشر مجلة العالم الإسلامي ما بين 1911 و1947 (كان اسمها Moslem World ثم صارت Muslim World) الذي تخلى عن الجدل الكلاسيكي؛ مع البقاء متعلقاً بالقول بتفوق الإيمان المسيحي، إلا أن زويمر اعترف بعبقرية محمد الدينية، أو بعبقرية واحد كالغزالي الذي يعتبره باحثاً عن الله المسلم[1].

ينعكس تطور النظرة البروتستانتية للإسلام في هذه المرحلة التاريخية عبر سلسلة من المؤتمرات التبشيرية، التي عُقد أولُها في القاهرة عام 1906، وهو مؤتمر يشهد على وجود ذهنية منفتحة تعكس احتراماً تجاه الإيمان الإسلامي وتجاه الممارسة الدينية الإسلامية[2]. والذهنية عينها نجدها أيضاً خلال انعقاد أول مؤتمر كبير جمع معظم اللجان التبشيرية في الينبورغ عام 1910[3]، وقد أوجد هذا المؤتمر عام 1921 المجلس التبشيري العالمي. ويشار هنا أيضاً إلى المؤتمرات في لكناو عام 1911 والقدس عام 1924[4]، تحضيراً للمؤتمر التبشيري العالمي الثاني في القدس عام 1928. هنا جرى التركيز على شكل من أشكال التواصل بين الديانات كالإسلام والمسيحية التي جاءت لتتوج مسيرة الإنسانية الدينية[5].

(1) S.M. SWEMER, A Moslem Seeker After God: Sharing Islam at Its Best in the Life and Teaching of al-Ghazali, New York, 1921.

(2) جمعت الأعمال تحت عنوان: Methods of Mission Work Among Moslems, Londers .1906

(3) Cf le compte rendu de W.T. GAIRDNER, Edinburgh 1910: An Account and Interpretation of the World Missionary Conference, Londers, 1910.

(4) **Respectivement**. Islam and Missions: Report of the Lucknow Conference, New York, 1911, dont S.M. SWEMER est l'un des éditeurs, et Conference of Christian Workers Among Moslems (J.R. MOTT, éd), New York, 1924.

(5) على خطى: J.N. FARQUHAR, The Crown of Hinduism, Londers, 1913; حيث التركيز على البعد الاجتماعي للأناجيل: Re-Thinking Missions. A Laymen's Inquiry After one Hundred Years, New York/Londres, 1932.

تجدر الإشارة أيضاً إلى المبشر التجديدي الهولندي هنريك كريمر (1888 ـ 1965) الذي عمل على مدى اثني عشر عاماً في أندونيسيا ثم قاد النقاش في المؤتمر التبشيري المنعقد في تومبارام عام 1938 حيث كلف بتحرير النصوص التحضيرية(1). دافع كريمر ـ وهو تلميذ كارل بارت ـ عن فكرة قطيعة جذرية بين الوحي المسيحي وكل ديانة أخرى، كما تبنى فكرة حوار ذي طبيعة دينية مع الإسلام الذي ينتقده لما يتضمن من تصور جد ميكانيكي ونصّي يخنق الفرد. وفي الوقت نفسه ذهب كريمر إلى أبعد مما تصوره زويمر إذ اعترف (للنبي) محمد بهيكلية نبوية من خلال تبنيه لتوحيد غير مشروط.

التواصل والانقطاع، تلك هي العبارات المستخدمة في مقاربة البروتستانتية مع الديانات الأخرى عشية الخمسينات من القرن العشرين.

1 ـ 3 ـ علم الإسلام البروتستانتي قبل العام 1950

في القرن التاسع عشر وجد النبي محمد معجبين به بين الأوروبيين كالألماني يوهان ولفغانغ غوته (1749 ـ 1832)، والفرنسي ألفونس لامارتين (1790 ـ 1869) أو الإنكليزي توماس كالايل (1795 ـ 1881). من الجانب البروتستانتي كان أول من حدد المعرفة بالإسلام هو القس الأنكليكاني شارل فوستر الذي وضع عام 1829 كتاباً ضخماً بعنوان Mohomatanism Unweiled جاوزت صفحاته التسعماية(2) فانطلاقاً من تحالف الله المزدوج لصالح كل من إسحق وإسماعيل، أقام المؤلف مقارنةً دقيقة بين الإسلام والمسيحية مركزاً على الحقول التالية، الأخلاق، العقيدة، الليتورجيا، الكتابات [النصوص الدينية] والثقافة.

وبغضّ النظر عن الحكم المسبق البغيض لموقع الإسلام، لا بد من الإشارة إلى الكم الهائل من المعلومات حول الإسلام، وهي معلومات تعطي انطباعات جيدة. وكان لا بد من انتظار أكثر من قرن من الزمان لنجد مؤلفاً مليئاً

---

(1) ظهر تحت عنوان: The Christian Message in a Non-Christian World, Londres, Edinburgh House Press, 1938.

(2) Ch. FORSTER, Mahometanism Unveiled, Londres, Duncan-Cochran, 1829.

بالمقارنات شبيهاً بسابقه من حيث الاتساع والدقة، إنه كتاب الإسلام واللاهوت المسيحي[1]، الذي وضعه بريطاني آخر، هو جيمس ف. سويتمان أحد أتباع المنهج الميتودي.

وبالفعل، فقد لعب البروتستانت دوراً لا يمكن إنكاره في تطور النظرة إلى الإسلام في أوروبا، هذا ما أظهرته أطروحتان هولنديتان شبه معاصرتين: الأولى هي لوليم أبراهام بيلفيد وقد حملت العنوان التالي: De Islam al na-christeijke Religie[2] (الإسلام باعتباره ديانة غير مسيحية)، والثانية كانت أطروحة جاك فاردنبورغ وهي بعنوان: الإسلام في مرآة الغرب[3] - وهي أطروحة تناقش آراء خمسة من المستشرقين منهم ثلاثة من البروتستانت، اللوثري الألماني بيكر، الإصلاحي الهولندي سنوك هورغرونييه والأنكليكاني المقيم في الولايات المتحدة دونكان بلاك ماكدونالد.

2 - بروز توجهات جديدة ترتبط بالحوار

وبحدود معلوماتي، فإن عبارة حوار قد ظهرت لأول مرة عام 1949 لترتبط مباشرة بالحوار مع الإسلام من خلال عنوان الكتاب الذي وضعه هنري نوسلي وطبع في لوزان من جانب لجنة العمل المسيحي في الشرق. حمل الكتاب عنوان: الحوار مع الإسلام إلا أنه ظل مؤلفاً تبشيرياً محضاً وكلاسيكياً جداً وقد حفل بإشارات مطولة إلى س. زويمر وت. غاردنر، ومع ذلك فإننا نجد فيه إرادة واضحة في فهم أفضل للإسلام ورفضاً لكل ذهنية صليبية.

2 - 1 - مبادرات مجلس الحوار بين الكنائس، لصالح حوار إسلامي - مسيحي

في الأوساط القريبة من مجلس الكنائس العالمي الذي أنشىء رسمياً عام

(1) J.W. **BIJLEFELD**, **De islam als Na-Christelijke Religie**, La Haye, Van Keulen, 1959 (avec un résumé en français).

(2) J. WAARDENBURG, L'islam dans le miroir de l'Occident. Comment quelques orientalistes occidentaux se sont penchés sur l'islam et se sont formé une image de cette religion, (1961), Paris-La Haye, Mouton, 1970.

(3) S. BROWN (éd), Meeting in Faith. Twenty Years of Christian-Muslim Conversations Sponsored by the World Council of Churches, Genève, WCC, 1989.

1947 بدأ الحوار ما بين الأديان يفرض نفسه فكرةً وممارسةً. وبعد دراسات تمهيدية بعنوان Word of God and Living Faith of Man ظهرت ما بين 1955 و1970، أوجد المجلس المذكور لجنة فرعية عام 1971 لدراسة «الحوار مع معتنقي التقاليد الدينية والأيديولوجيات في عصرنا». ترقى أولى الاتصالات المباشرة مع المسلمين إلى العام 1969، وقد تطورت هذه على مستويين، مستوى ثنائي ومستوى آخر متعدد الاتجاهات وذلك على مدى عشرين عاماً[1].

لم يفرض هذا التوجه الجديد نفسه دون مقاومة، خاصة في إطار المؤتمرين العامين اللذين انعقدا في نيروبي عام 1975 وفانكوفر عام 1983. ورداً على الذين رأوا في نيروبي أن الحوار كان خيانة للرسالة المسيحية وباباً مفتوحاً أمام التوليف، عقد اجتماع في شيانغ ماي عام 1977 ليطور الخطوط المباشرة للحوار[2]. وقد تبنى مجلس الكنائس العالمي هذه الخطوط عام 1979 وأكملها بإضافة اعتبارات خاصة بالحوار مع اليهود عام 1982 ومع المسلمين عام 1991[3]. أما في فانكوفر فإن الإلزامات اللاهوتية للحوار هي ما كان مثار تساؤل؛ ثمة بداية للإجابة تم اقتراحها على الكنائس بشكل دراسة أخذت العنوان التالي: «إيمان جاري وإيماني»[4].

(1) Cf. S. SAMARTHA (éd), Faith in the Midst of Faiths. Reflections on Dialogue in Community, Genève, WCC, 1977.

(2) Ecumenical Considerations on Jewish-Christian Dialogue, Genève, WCC, 1983 et Ecumenical Considerations on Christian-Muslim Relations, Genève, WCC, 1991.

(3) My Neighbour's Faith-and Mine. Theological Discoveries Through Interfaith Dialogue: A Study Guide, Genève, WCC, 1986; tr. fr. La foi de mon voisin et la mienne. La richesse théologique du dialogue interreligieux. Guide d'étude, Genève, COE, 1988.

(4) على سبيل المثال، نذكر من الولايات المتحدة:

B.L. HAINES/F.L. COOLEY (ed), Christians and Muslims Together. An Exploration by Presbyterians. Philadelphia, Geneva Press, 1987; «You shall love you neighbor. Christians and Muslims in a time of fear» Church & Society (Presbyterian Church USA) 1994/1; en Europe: J. MICKCH/M. MILDENBERGER (ed), Christen und Muslime im Gespräch. Eine Handreichung. Frankfurt, O. Lembeck, 1981; traduction et adaptation en anglais, en néerlandais, en italien et en français: Chrétiens et musulmans: un dialogue possible. Jalons pour une rencontre. Paris, Fédération Protestante de France, 1983; My Neighbour is Muslim. A Handbook for Reformed Churches. Genèves, John Knox, 1990; = version française J.C. BASSET (éd), Quand nos voisins sont musulmans. Analyses et

وبموازاة ذلك، راحت اللقاءات مع المسلمين تأخذ شكل التركيز على مظاهر عينية من التعايش وسط المجتمع الواحد، وراحت ترتبط أكثر فأكثر بالتنمية (كولومبو 1982)، وبالعلاقات بين الأديان والمجتمعات (بنين 1986، أندونيسيا 1986، كريت 1987، الولايات المتحدة 1988)، أو بشكل مساعدة اللاجئين (مالطة 1992). وأدى إصلاح البنى داخل مجلس الكنائس العالمي إلى إلغاء اللجنة الخاصة بالحوار وإلى جعل اللقاء مع المسلمين يندرج في إطار العلاقات الدولية التي كلف بها حالياً الدكتور طارق متري.

2 ـ 2 ـ العلاقات الإسلامية ـ المسيحية في التراث البروتستانتي

التزمت مختلف الأسر الطائفية، الأنكليكانية، واللوثرية، والمتجددون والميثوديون والمعمدانيون في الطريق عينه: طريق إثارة الأسئلة حول المواقع القائمة والتلاقي على الأرض مع المسلمين. ثمة مشاورات جرى تنظيمها على المستوى الإقليمي والدولي، وقد أشارت بعض المطبوعات إلى ذلك[1]، أما الهدف المعلن منها فكان تجديد الفهم للإسلام وللعلاقات المسيحية الإسلامية داخل الكنائس التي تتبع التقليد البروتستانتي. تقوم هذه الدراسات على سيرورة واضحة تهدف إلى إرساء وعي بحضور المسلمين باعتبارهم الجيران والأقربين ـ جيران Neighbour بحسب المصطلح المستخدم والذي يتردد باستمرار والهادف إلى البحث عن طرق فهم جديدة. لا يعني هذا التوجه إخفاء الهوة المتعاظمة بين مؤيدي الانفتاح والحوار ومعارضيهم. فالأوساط الإنجيلية وبخاصة الأصولية منها تقاوم مثل هذا التقييم الجديد الذي تعتبره

= perspectives chrétiennes. Lausanne, Soc, 1993; en Afrique: J.P. RAJASHEKAR (éd) Christian Muslim Relation in Eastern Africa. Report of a Seminar/Workshop sponsored by the Lutheran World Federation and the Project for Christian-Muslim Relations in Africa. Genève, LWF, 1988; en Asie: J.P. RAHASHEKAR/ H.S. WILSON (éd), Islam in Asia. Perspectives for Christian Muslim Encounter. Report of a Consultation sponsored by the Lutheran World Federation and the World Alliance of Reformed Churches. Genève, LWF, 1992.

(1) J. SLOMP/H. VÖCKING (éd), Islam en Europe Committee, The Presence of Muslims in Europe and the Theological Training of Pastoral Workers. Texte français: La présence des musulmans en Europe et la formation théologique des collaborateurs pastoraux.

بمثابة تلويث لروح العالم وبمثابة خيانة للرسالة المسيحية.

ثمة مراكز دراسات وأبحاث جديدة أُنشئت بإيحاء بروتستانتي، وهي مراكز أخذت على عاتقها التوصل لفهم أفضل للإسلام وللعالم الإسلامي. وغالباً ما يشارك في هذه المعاهد عدد من المعلمين النشطين، وأحياناً بعض الطلبة المسلمين. أقدم هذه المعاهد تأسس في الثلاثينات، وقد أسسه هنري مارتين ويعرف باسم المعهد الإسلامي للدراسات في جامعة حيدر أباد في الهند. ومن المعاهد الأكثر فعاليةً يشار إلى مركز دراسات الإسلام والعلاقات المسيحية ـ الإسلامية في برمنغهام في بريطانيا، ومركز دونكان بلاك ماكدونالد للدراسات الإسلامية في هارتفورد ومعهد زويمر للدراسات الإسلامية في أتلانتا في الولايات المتحدة الأميركية هذا إلى جانب مركز الدراسات المسيحية في راولبندي في باكستان. وفي أفريقيا وبعد محاولة أولى في أبادان في نيجيريا وبرعاية من برنامج «الإسلام في أفريقيا» والذي أخذ اسم «مشروع العلاقات المسيحية ـ الإسلامية في أفريقيا، ثمة مشروع آخر سيرى عما قريب النور ليؤمن حاجات الكنائس البروتستانتية في القارة الأفريقية وليعزز شبكه المستشارين التي يضعها هذا الجهاز بتصرف الكنائس الناطقة باللغة الإنكليزية، والأخرى الناطقة باللغة الفرنسية.

حالياً، تشكلت في معظم الكنائس البروتستانتية أو الكاثوليكية في أوروبا لجان عمل وذلك من أجل التطرق إلى المشاكل التي يطرحها الوجود الإسلامي. بل إن بعضها كلف مسؤولاً أو أكثر ليتولى اللقاء شبه اليومي مع المسلمين أو مع المؤمنين من الديانات الأخرى. وحتى لا نتجاوز الحركة البروتستانتية الناطقة باللغة الفرنسية ـ وهي أقلية ـ نجد في باريس لجنة تحمل اسم «كنيسة ـ إسلام» وتتبع الاتحاد البروتستانتي في فرنسا، كما نجد لجنة تعنى بالإسلام في الكنائس البروتستانتية في بروكسيل وأخرى تحمل اسم «إسلام» ترتبط بقسم التبشير في الكنائس البروتستانتية في لوزان في سويسرا. في هذا الإطار إذن تم التطرق في السنوات الأخيرة لمسائل مثل مسائل إنتاج المعلومات الخاصة بالإسلام بنظر المسيحيين، حقوق الأقليات الإسلامية، الزواج المختلط (إسلامي ـ مسيحي) أو أيضاً مسألة شهادة المسيحي عند

المسلمين في مجتمع تعددي.

ثم إن وجود حوالي 12 مليون نسمة من المسلمين في أوروبا ـ 24 مليون إذا مددنا حدود هذه القارة حتى الأورال ـ قد طرح وبشكل جماعي على المسيحيين من سكان هذه القارة أسئلة عدة. وهكذا فإن مجلس الكنائس الأوروبية الذي يضم كنائس بروتستانتية وأنكليكانية وأرثوذوكسية قد نظم في سالزبورغ (1978) كما في سانكت بولنن (1983) هيئات استشارية كبرى روعي فيها كل مرة مشاركة مسلمين. ومنذ عام 1987 ظهرت لجنة «إسلام في أوروبا» بعد أن كانت مجرد هيئة استشارية، وهي تعمل بإشراف مجلس الكنائس الأوروبية والمجلس الأسقفي الأوروبي (الكنيسة الرومانية الكاثوليكية). وبعد عدة دراسات تحضيرية متعددة وضعت اللجنة المشار إليها (إسلام في أوروبا) في برمنغهام عام 1991 دراسةً هدفت إلى تحريك كليات ومعاهد اللاهوت بحيث تعمد إلى تعليم أساقفة وكهنة المستقبل المكانة التي يجب أن تعطى للإسلام[1]. كما عمدت اللجنة عينها لطبع وثيقة للتفكر بالمسألة التي تثير النقاش والتعارض بين الكنائس والشركاء المسلمين.

2 ـ 3 ـ عرض لمواقف البروتستانت المعاصرين

بخلاف الكنيسة الكاثوليكية التي تستند إلى هيئة رومانية عليا تعالج مسألة العلاقات المسيحية ـ الإسلامية فإن الكنائس البروتستانتية تتقدم بطريقة متقطعة بحيث نجد الآن في أوساطها وجهات نظر مختلفة تدعو إلى التعددية والتداخل والاستبعاد بحسب التسميات الكلاسيكية كما أوردها ألان راس[2]. أما المتخصصون المعاصرون في الإسلام؟ فإن ثمة أسماء خمسة تسترعي بنظري التوقف عندها لما لها من دلالة خاصة.

1 ـ مونتغومري وات الأسقف الأسكوتلندي والأستاذ في جامعة أدنبرة بين

---

(1) A. RACE: Christians and Religious Pluralism. Patterns in the Christian Theology of Religions, Londres, SCM, 1983.

(2) W.M. WATT, Islam and Christianity Today. A Contribution to Dialogue. Londres, Routledge & Kegan, 1983.

عامي 1947 و1979، أحد المختصين المشهود لهم بالجدية في دراساته حول حياة النبي محمد وحول تطور الفكر الإسلامي. وقد أولى اهتمامه أيضاً لدراسة تفاعل الإسلام مع الثقافة القديمة والمعاصرة. ثم إن حبه للحياد والتمايز الأكاديمي قد جعله يتحاشى كل اعتبار لاهوتي، الأمر الذي لم يمنعه وبعد تقاعده من تقديم مساهمة شديدة الإيحاء حول الحوار[1]، وقد حملت العنوان التالي: الإسلام والمسيحية في أيامنا (1983).

2 ـ الأستاذ ج. دودلاي وودبري، وهو يدرس في معهد فولر للاهوت في جامعة باسادينا في كاليفورنيا بعد أن كان مبشراً في كل من لبنان وباكستان وأفغانستان والعربية السعودية. وهو أحد الآخذين بنوع من التشبث في الأوساط الإنجيلية. وإذا لم يكن بالإمكان لعن الإسلام فإن الأفضلية تظل لنوع من التبشير والتحول باسم الحب الذي يكن للمسلمين[2]. في هذا الإطار يقوم الحوار على أساس من التعارض الذي لا يمكن ردمه بين الإيمان المسيحي والإيمان الإسلامي.

3 ـ يمكن اعتبار الأب الأنكليكاني، والذي أصبح فيما بعد أسقفاً: كينيث كراغ (Keneth Gragg) بمثابة لويس ماسينيون البروتستانتية، وهو بهذا المعنى من الآخذين بالآراء التي تؤمن بالإدماج. ففي مؤلفه الحاسم (نداء المآذن) (The Call of the Minaret) الذي ظهر عام 1956 أبدى كراغ اهتمامه بإبراز قيمة التجربة الإسلامية عن الله، وانطلاقاً من قلقه على وجود مسيحي بين المسلمين لم ينقطع في كتاباته المتعددة عن دعوة المسيحيين لخلع أحذيتهم أمام أبواب الجامع تهيؤاً لسماع (صوت) الإسلام، كل ذلك بهدف الشهادة بطريقة محترمة وصادقة للإيمان بالمسيح بروحية حوار لا يستبعد النظرة النقدية.

---

(1) J.D. WOODBERRY (éd), Muslims and Christians on the Emmaus Road. Monrovia, MARC 1989.

(2) Respectivement, W.C. SMITH, The Meaning and End of Religion. New York, Harper & Row, 1962; Towardd a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion. Philadelphia, Westminster Press, 1981; What is Scripture? A Comparative Approach. Londres, SCM, 1993.

4 ـ القس الكندي ولفرد نتويل سميث، أستاذ الأديان السابق في جامعات هارفرد وماك غيل. وقد كان قبل ذلك مبشراً في باكستان وإليه ينسب تعزيز الموقف التعددي. إن التمايز الأساسي الذي أقامه داخل كل دين بين الإيمان الشخصي والتقليد أو الإرث التاريخي قد قاده لطرح معالم لاهوت يشمل جملة الظاهرة الدينية[1]. كان الإسلام اختصاص سميث، وقد راعى أن يقرب للأذهان المفاهيم الأساسية وأن يجدد النظرة التي تواترت عن هذا الإرث. في مؤلفه On Understanding Islam (من أجل فهم الإسلام) (1981) ربط سميث بين موقف العلمي واللاهوتي من أجل صياغة اقتراحات طريفة يؤمل منها تجاوز التعارض بين المسيحيين والمسلمين ودفعهم معاً للتفكر بإشكاليتهم المشتركة.

5 ـ إذا كان ثمة من باحث بروتستانتي يصعب تصنيفه فإنه دون شك الفرنسي هنري كوربان (1903 ـ 1978) الذي كرس كل حياته للفلسفة الإسلامية عامة وللتشيع الإيراني والإسماعيلي بخاصته. لم يكتف كوربان بطبع عدد من النصوص الفارسية مع تآليف ودراسة كبيرة امتدت على أجزاء أربعة: في الإسلام الإيراني (1971 ـ 1972)، بل بذل جهده أيضاً ليقدم عبر خمس وعشرين محاضرة ألقاها في سويسرا ضمن دائرة إيرانوس (Circle Eranos) أسس فلسفة مقارنة لا تهدف إلى أقل من إقامة انسجام بين الأديان الإبراهيمية في إطار ما تمتاز به من اعتبارات روحية وداخلية تتجاوز كل الأرثوذوكسيات الجامدة والدوغمائية.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

نظراتٌ متقاطِعة في مرآة الحوار

طـارق متري

يطول الحديث عن العلاقات المسيحية ـ الإسلامية ويتشعّب. ويختار البعض الولوج إليها من باب المساءلات الدينية والكونية. فيما يصرّ البعض الآخر على تاريخيّتها ومحليّتها، بل ـ في أكثر الأحيان ـ على اعتبارها شأناً سياسياً ـ اجتماعياً بالدرجة الأولى.

وتتعدّد، بالقدر نفسه، صيغ الحوار المسيحي ـ الإسلامي ومفاهيمه وتختلف الأدوار المنسوبة إليه في بناء العلاقات بين أهل الديانتين أو تصحيح مسارها.

ويتعذّر علينا، في حدود هذا المقال، مناقشة الأدوار وتقويم أثرها. حسبنا أن نجيل النظر في مرآة الحوار لنتعرّف إلى ما صارت إليه الرؤى المتبادلة بين المؤمنين المسيحيين والمسلمين.

ولا نزعم أن هذه الجولة، وهي سريعة تخص النظرة المسيحية، أي الإسلام والمسلمين باهتمام أول، تغنينا عن قراءة متأنية وافية. لكننا نرجو أن تُدخلنا إليها.

نتوقف بدايةً عند خبرة الحوار المسيحي ـ الإسلامي ودور المسيحيين العرب فيها. ثم نتناول في سياق الخبرة المذكورة، بعض المقاربات المسيحية للإسلام والمسلمين. ونصل أخيراً، إلى التأمل في شواغل الحوار الراهنة.

I

ليس الحوار المسيحي ـ الإسلامي ظاهرة جديدة. بيد أنه سلك، منذ ستينات هذا القرن، طرقاً غير التي خطّتها مواجهات الماضي. ففيما انطبعت تلك المواجهات بالنظرة الثنائية، إلى العالم، تنفتح اليوم أمام الوعي الديني، ولدى

المسلمين والمسيحيين، تطلعات لبناء علاقة مشاركة جديدة.

غير أن خبرات الماضي الموسومة بالسجال، وإن طغت بوجه الإجمال على ما شهدته علاقات المسيحيين بالمسلمين من مسالمة ومعايشة وتبادل، لم تحل دون محاولات تتوخى التعرف والتفاهم الحق. ولم تُغلق على التفاعل، المباشر أو غير المباشر، في مجالات الفكر الإنساني المتنوعة والمتصل بخبرة القربى في نواحي الحياة الاجتماعية.

صحيح أن العوالم التقليدية كانت مكتفية بذاتها، تنزع إلى إقصاء الآخر. وإن الواحد كان يفسّر غيره مُنقصاً إياه. وعندما يتصل الأمر بالدين مال الكثيرون إلى اختزال المغايرة الدينية في بعد أوحد. وعمدوا، في سبيل ذلك، إلى إسقاط صور للغير هي أقرب، في حقيقة الأمر، إلى مسوخ لصور الذات.

إلا أن تاريخ المسلمين شهد، في أطوار بناء الحضارة العربية ـ الإسلامية وازدهارها، تعاملاً مع الآخر الديني يرتكز على استيعاب ما عنده أو استثارة ما هو قادر عليه. وكشف المسيحيون العرب، من جهتهم، عن توق فعلي للمساهمة في بناء الحضارة المذكورة. وسعوا، بالوقت نفسه، دفاعاً عن معتقداتهم أو في تجاوز هذا الدفاع، أي الحوار مع المسلمين. واستقى الحوار هذا الكثير من التفاعلات على الصعيد الشعبي. ذلك أن الحياة أقوى مما تحدّه النظم. فكان للمسيحيين والمسلمين «تأثير متبادل على مستوى طرق العيش والمشاعر وعرفوا وعياً، يكاد أن يكون واحداً، لتعالي الله. وكانت عندهم الثقة نفسها بالعناية الإلهية والاتضاع وإسلام النفس لله»[1]. كما احتكموا إلى العقل سبيلاً للتفاهم أو ضبط الاختلاف، وفي الحالتين، لغة للتخاطب في شؤون الدين والدنيا على حد سواء.

أما في العصر الحديث، فإن تعاظم تأثير الفكرة الوطنية فتح أبواباً جديدة. وقامت هذه الفكرة على نوع من التمييز، من غير أن يكون بالضرورة فعلاً، بين وحدة

(1) البطريرك إغناطيوس الرابع، **المسيحية ولقاء الأديان والثقافات**، في «من خبرة أنطاكية إلى دعوتها»، بيروت، 1985، ص 21.

المعاش ورابطة الثقافة وشركة المصير من جهة، والولاء الديني من جهة أخرى. وهذا ما دفع بالكثيرين إلى طيّ صفحة العداء التي شابت العلاقات بين المسلمين والمسيحيين في تقلبات الأحوال منذ غزوات الفرنجة أو الحروب الصليبية.

وعلى الصعيد العالمي، أعاد نزع الاستعمار المباشر وانحسار بعض أشكال الهيمنة الغربية شيئاً من التوازن إلى العلاقات المسيحية ـ الإسلامية وأحدث ظروفاً، بدت أكثر ملاءمة، لاعتماد الحوار بديلاً من الإلغاء أو الإخضاع.

وتداخلت المتغيّرات في الوعي الديني، منذ عصر الأنوار، والتي رافقت هذه التطورات مع نوع من الفكرة الإنسانية الكونية. كما تأثرت بالانتشار المتزايد للاختلاط والتعدد الديني. لقد وجد المسيحيون أنفسهم أمام أسئلة جديدة، منها ما يتصل بارتضاء التعددية الدينية وما يقتضيه ذلك من تأمل في معانيها وما يرتبه ذلك من إعادة نظر في الهوية المسيحية ذاتها. واستدعى كل ذلك مقاربةً معرفيةً جديدةً للآخر الديني، وللمسلمين بوجه خاص.

وشقَّت منذ ستينات هذا القرن فكرة الحوار المسيحي ـ الإسلامي طريقها. ولم تعد الأوساط الكنسية مهجوسة بالتبشير على غرار حركات الماضي. بل باتت ترى، على نحو متزايد، الشهادة للإيمان المسيحي ملازمة لاستقبال شهادة المسلمين لإيمانهم. وتكاثر الذين اختاروا البحث عن سبل التلاقي والتعاون في احترام يستند، ، في المقام الأول إلى معرفة موضوعية للإسلام والمسلمين متحرّرة من قيود الذاكرة التاريخية.

وأدّى ذلك كله إلى النظر في التعدد الديني بوصفه مشتملاً في مقاصد الله للبشرية. مما يفترض، بالطبع، مقاربةً لمسألة خلاص غير المسيحيين وصلتهم بالحقيقة تضيق بما يختصره التأكيد العقائدي القديم «لا خلاص خارج الكنيسة».

وعندما أطلقت الكنيسة الكاثوليكية ومجلس الكنائس العالمي[1] وعدد من

(1) راجع:
= Maurice Borrmans, **Orientations pour un Dialogue entre Chrétiens et Musulmans**, Paris,

كنائس الغرب مبادرات حوارية تجاه المسلمين لم تكن مدركة تمام الإدراك مقدار التغيير في العقليات والأحاسيس اللاهوتية ولا واثقة وثوقاً كافياً بسرعة التجاوب معها في صفوف المسيحيين. ولم يكن بوسعها، من جهة أخرى، أن تستبق كل ما سوف تستثيره الحركية التي أطلقتها من أفكار تتجاوز الحدود التي ترسمها النصوص العقائدية أو التوجيهات المسؤولة. غير أنها اختارت أن تدخل في ما يشبه المجازفة وهي تعي أن التجاذب داخل الجماعة المسيحية حول مواقفها واقع لا محالة.

ولم يقتصر التجاذب المذكور على المواقف اللاهوتية أو على تقويم مشروعية الحوار وجدواه، بل طال أيضاً اختيار الشركاء فيه، من المسلمين أولاً ومن المسيحيين بالطبع وبمن فيهم المسيحيون العرب.

لقد واجه الحوار مقاومةً من هنا وتردداً من هناك. فلم يكن يسيراً أن يغيّر المسيحيون نظرتهم إلى ذواتهم وإلى المسلمين وأن يفلتوا من قبضة التاريخ. ولم يكن سهلاً أن يضرب المسلمون صفحاً عن الماضي المثقل بمشاعر الريبة والعداء وأن يحلّوا الثقة محل الشك بنوايا الكنائس حيالهم. ذلك أن علاقات القوى الاقتصادية والثقافية والسياسية، على صعيد العالم، ورغم التغيير النسبي الذي سبقت الإشارة إليه، ظلّت مفتقرة إلى التوازن الذي يتيح للحوار أن

= Editions du Cerf, 1981.

وهو كتاب يفصل توجهات المجمع الفاتيكاني الثاني ويشرحها. وأهم هذه التوجهات ما جاء في الوثيقة Lumen Gentium الصادرة عام 1964 عن المجمع المذكور والوثيقة المعنونة Nostra Aetate والصادرة عنه أيضاً عام 1965.

راجع أيضاً: (Compiled by) Stuart Brown, **Meeting in Faith,** Twenty Years of Christian-Muslim conversations, Jeneva, WCC, 1889; **Issues in Christian-Muslim Relations: Ecumenical Considerations,** Jeneva, WCC, 1992.

ويؤرخ الأول لمبادرات مجلس الكنائس العالمي في المجال المسيحي ـ الإسلامي. ويعرض الثاني، وهو وثيقة رسمية صادرة عن اللجنة المركزية في المجلس المذكور، لمسائل الحوار وسبل تناولها.

يكون منزّهاً عن المصالح. وفي مقدمها ما يتعلق بتثبيت السيطرة الغربية، وإن بأشكال جديدة، على العالم كله. ويصعب إيفاء كل المواقف المعترضة على الحوار أو المتحفظة تجاهه كامل حقها. فهي تتنوع بتعدّد أصحابها. غير أنها تندرج، بوجه الإجمال، في ثلاثة. فهناك من يؤكد أولية حوار الحياة إلى حد الفصل بينه وبين حوار الأفكار. فكل مساءلة مسيحية للمسلمين أو مساءلة إسلامية للمسيحيين ضرب من ضروب السجال أو إيقاظ لمناظرات قديمة لا طائل تحتها. وهناك أيضاً من يرى في الحوار تنازلاً عن الحقيقة وعن واجب إعلانها عن طريق التبشير أو الدعوة. ونجد، أخيراً، من يأخذ على الحوار نوعاً من السذاجة. وهو، عندهم، رغم إخلاص أصحابه أو العديد منهم، يعجز عن إخفاء العلاقة غير المتكافئة ويعرّضه أن يتحوّل إلى نوع من «الزينة» تسهم في تغطية دوافع تخالف، في العمق، مقاصده المعلنة.

وتزداد مشكلات الحوار تعقيداً، حسب معارضيه، بفعل ما يشوب الصفة التمثيلية لأطرافه من التباس. فالمتحاورون لا يمثلون بالضرورة جماعاتهم الدينية ولا هم قادرون على إلزامها بما يتفقون عليه. ولا هم، بالطبع، ناطقين بلسان القوى المسيطرة وأصحاب القرار السياسي في بلدانهم. غير أنهم يعاملون، وإن على الصعيد الرمزي، بوصفهم كذلك. مما يجعل من تأكيدهم على الاستقلال تجاه من يُحسبون ممثلين لهم، مناسبة للتشكيك بأمانتهم أو بجدية الحوار وفاعليته.

في هذا السياق، تمثل مشاركة المسيحيين العرب في الحوار المسيحي - الإسلامي العالمي ومكانتهم بعض الأخذ والرد. فهم تارة، بنظر عدد غير قليل من المسيحيين والمسلمين، فريق ثانوي أو في بعض الأحيان عقبة أمام تناميه. لكنه أيضاً، بنظر فئة أخرى، قد لا تقلّ عنها عدداً، وسيط لا يستغنى عنه. وبالمقابل، يأخذ بعض المسيحيين العرب على الحوار «مثاليته» وابتعاده المفترض عن قضاياهم الحياتية. غير أنهم، فيما ينتقدونه، يعملون على الإفادة منه، على طريقتهم، أي بتوسل الاهتمام المسيحي العالمي المستجد بالعالم الإسلامي لتذكير المسيحيين في العالم بواجبهم التضامني مع إخوانهم

في الدين. أما البعض الآخر، فهو يرى في الحوار المسيحي ـ الإسلامي قضيته هو في المقام الأول ويعتبر نفسه صاحب دور فريد، بل رائد، في تحقيق التقارب بين أهل الديانتين. ذلك أنه يتمتّع بقدرة مزدوجة من حيث مخاطبة الطرفين، المسيحي والإسلامي، تيسيراً للتعرف المتبادل والتلاقي. أكثر من ذلك، يرى البعض إلى أبعد من دور الوساطة. ذلك أن المسيحيين الشرقيين هم في موقع نقدي تجاه المسيحية الغربية وقد أدركوا أنهم كانوا في الوقت نفسه ضحايا ضغوطها على العالم الإسلامي مرتين: مرة لأنها استهدفتهم أيضاً ومرة أخرى لأن المقاومة الإسلامية لهذه الضغوط أو الردّ عليها لم تستثنيهم. ثم إن هذا الموقف النقدي تعزّزه روابط المواطنة الجديدة والشراكة الحضارية التي تشدّهم إلى المسلمين، يسهم في تصويب العلاقات المسيحية ـ الإسلامية[1].

II

يصعب الحديث، في الظرف الراهن خصوصاً، عن «إنجازات الحوار». ولعلّ دعاته والقائمين به أقل ميلاً من غيرهم إلى تقويمه من منظور ما استطاع تحقيقه. فالمعترضون عليه، أو المتحفظون حياله في الأساس، يعودون لتحميله أكثر مما يحمّل نفسه. وبعبارة أخرى، يحاسبونه على ما فعل أو لم يفعل، قياساً إلى ما يتوقعون منه. وقد يكون عظم توقعاتهم غير المعلنة مبرراً لإحجامهم أصلاً عن الدخول في مجازفته. أما أهله فهم عموماً على خلاف ما يظهر، أقرب إلى الواقعية. وحين يشبّه بعضهم نفسه بمن يلقي البذرة، وهو على الرجاء أن تأتي بثمر كبير، فهو يعترف أن التغيير الفعلي الشامل في العلاقات المسيحية ـ الإسلامية ليس انعكاساً مباشراً لحركة الأفكار، أيّاً كان اتساع تأثيرها، ولا هو حصيلة عملية تراكمية لا رجوع عنها

---

(1) يتناول المطران جورج خضر بعضاً من هذه المسائل في بحثه «**المسيحية العربية والغرب**»، في «المسيحيون العرب»: «دراسات ومناقشات»، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1981، ص 83 ـ 98؛ وفي بحثه: «**العلاقات الإسلامية ـ المسيحية: قراءة في الراهن والمستقبل**؛ في: «**العلاقات الإسلامية ـ المسيحية**»، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت، 1994.

بل يبقى عرضة لمؤثرات عديدة خارجة عن نطاق الحوار نفسه. غير أن ذلك لا يعني أن الحوار ذو دلالة رمزية ليس إلاّ. فلا يقلّل من شأن ما يحدثه، على صعيد العقليات والأحاسيس، من تصويب للنظرات المتبادلة وتعميق للتعرّف الصادق وبناء لثقة تتولّد فيها الحوافز والتطلعات المشتركة. ولا من شأن ما يكشفه على مستوى وعي المشكلات وسبل التصدي لها.

في هذا السياق، لا بد أن نخصّ بالاهتمام معرفة المسيحيين للإسلام ومقارباتهم اللاهوتية له. فالذي شهدناه في هذا المجال يستحق أن نتوقف عنده لا لنعدد «الإنجازات»، بل لنلقي ضوءًا على ما تغيّر ولنتلمّس ما يَعِد به الحوار إذا ما عمَّت ثقافته.

ليس ممكناً، بالطبع، القول بقطيعة معرفية ناجزة بين ما يراه الذين اختبروا الحوار وأسلافهم المبشّرين والمستشرقين، أو المبشرين ـ المستشرقين بوجه أخص. ولا نستطيع التأكيد، من جهة أخرى، أن صورة الإسلام والمسلمين الطالعة من معرفة مسيحيي الحوار لهم، نقيض لما يقدمه الإعلام الغربي في استعجال وإثارة متزايدين.

غير أننا لا نغفل، بالمقابل، أن بين ألوان المعرفة الثلاثة، على افتراض أن بعض التعميم جائز وإن على حساب الدقة، تباينات حقيقة. وهذه التباينات، في النهج كما في المضمون، تبدأ من بواعث العملية المعرفية ومحركاتها. فالمعرفة التي يسعى إليها أهل الحوار ويعملون على نشرها محكومة، في البداية، بطلب القربى والبحث عن مواضع اللقاء ومساحات التعاون. وهي متمايزة، في نية أصحابها وفي سلوكهم أيضاً، عن المعرفة المرتبطة بأهداف الهيمنة. فهي لا «توظف» في سبيل «تنصير» المسلمين أو «تغريبهم». ولا هي وسيلة من وسائل محاربة الإسلام.

صحيح أن عدداً من أهل التبشير المسيحيين، المنتمين إلى فرق أو حركات شبه كنسية أصولية، لم «يلقوا سلاحهم». فالفكر السجالي الذي يطعن بالإسلام، أكان ذلك بهدف ضم المسلمين إلى المسيحيين أو ردّاً على تجريح بعض الدعاة

المسلمين بالمسيحية، يستعيد المناظرات القديمة ويضيف إليها[1]. إلا أن الجماعات الكنسية التاريخية، الأرثوذكسية والكاثوليكية والبروتستانتية، وفي نصوصها المرجعية كما في أدبها التعليمي، طوت صفحة الطعن الماضية. وحلّت محلّها مقاربات لاهوتية للإسلام متنوعة، منها ما يسعى إلى تأصيل الانفتاح في التراث المسيحي الكتابي والآبائي ومنها ما هو جديد في نهجه ومضمونه على حد سواء. وتتدرج هذه المقاربات في مطارحات لاهوتية حول المعنى الأخير للتعدد الديني ومنزلة الأديان الأخرى في الوعي المسيحي للمقاصد الإلهية. ولعلّ تنوعها يقاوم التصنيف الذي يفيها حقها مما يدفعنا إلى الإشارة إلى بعض المحاولات من حيث هي نمذجات مؤقتة تتوخى التوضيح ليس إلا[2].

هناك أولاً إحجام عن البحث في بطلان دعوى الإسلام وهو بحد ذاته، موقف لاهوتي، قد يجوز لنا تسميته موقف الحد الأدنى. وهذا الإحجام يترافق، في الغالب، مع صمت أو حيرة في التعامل مع التأكيدات الإسلامية التي تناقض الإيمان المسيحي من حيث وعيه لذاته اكتمالاً للوحي. غير أن عدداً متزايداً من المسيحيين يتعدى الامتناع عن إطلاق حكم عقائدي على الإسلام إلى نوع من تعليقه (الحكم) أو إرجائه، في نوع من الانتظار الأخروي حتى يوم القيامة. ويتلاقى هذا الإرجاء مع الفكرة الإسلامية النابعة من القول القرآني: ﴿ثم إليّ مرجعكم فأحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون﴾ (سورة آل عمران، الآية 55). وهناك أيضاً موقف الذين يعبّرون عن هاجس اللقاء بين الكنيسة

---

(1) كثيرة هي النصوص الجدلية من الجهتين. غير أنها متشابهة إلى حدٍّ بعيد. يكفي أن نذكر على سبيل المثال الطبعات المتلاحقة لكتاب المستر بفاندر (Pfander) «ميزان الحق» الذي وضع في القرن التاسع عشر وكتيبات الداعية الإسلامي أحمد ديدات وتسجيلاته.

(2) نكتفي بالإشارة إلى محاولتين تبرزان القسمات العامة لأنواع ثلاثة: الحصري والاشتمالي والتعددي. راجع كتابي:

Alan Race, **Christians and Religions Pluralism,** SCM Press, London, 1983 and 1993; Paul Knitter, **No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religion,** Orbis Books, Maryknoll, New York, 1986.

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

III

غني عن القول أن كلاً من الاتجاهين المذكورين يتلازم مع توصيف للعلاقات المسيحية ـ الإسلامية الحاضرة ومع تصور لدور الحوار ومهماته. ولكل منها، بالطبع، تعبيره الأقصى ولا بد لنا من التوقف قليلاً عندهم.

فالأول يرى بعين الرضا ما يسمى، أحياناً كثيرة، عودة الدين، أو يستدعيها بجهوده وتمنياته على حد سواء. ويعتبر أن ما يشهده العالمان الإسلامي والمسيحي على هذا الصعيد فرصة لتخطي استقطابات الماضي أو وضعها جانباً من أجل حث المؤمنين، متعاونين ومتضامنين، على مواجهة الإلحاد، النظري منه والعملي، والعلمنة بوصفها إيديولوجية شاملة. ولذلك فهو يسعى لاستنهاض قيم دينية مشتركة بديلة من التي تروجها ثقافة الفردانية والاستهلاك العالمية، في مجالي الحياة العائلية والاجتماعية بوجه خاص. لكن ذلك لا يعني بالضرورة توافقاً شاملاً بين المسيحيين والمسلمين بشأن «استعادة» الدين موقعاً كبيراً في الحياة العامة، أكان ذلك من حيث معناها أم حدودها وكيفية تحقيقها[1].

أما الثاني فهو ينظر بقلق إلى الحركة الإحيائية الإسلامية بوصفها تتعدى صحوة التدين إلى توكيد الذات الجماعية في مواجهة غير المسلمين وإلى المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية طريقاً لانتزاع السلطة السياسية في بلدان المسلمين ممن لا حقّ لهم بها. ويصل الأمر بالبعض إلى القول بعودة قوية لمفهوم للدين متحجر في قوانين تخالف في العمق الحرية الإنسانية واستقلال العقل وعدداً من حقوق الناس «الطبيعية». وفي هذا السياق ينزلقون إلى نوع من المطابقة بين صورتهم عن الحركات الإسلامية والإسلام نفسه فيرون فيه،

---

(1) وهذا ما يدفعنا لعدم تضخيم ما اعتبره البعض تحالفاً لأهل الإيمان، مسيحيين ومسلمين، ضد الانحلال الخلقي الذي حاولت بنظرهم أن تسوّغه الوثائق المعروضة على مؤتمري الأمم المتحدة حول السكان (القاهرة 1994) والمرأة (1995). وبالطبع لا نستطيع أن نغالي في إبراز أهمية ما حققه التنسيق المسيحي ـ الإسلامي وآثاره الكبيرة على العلاقات بين أهل الديانتين.

في آخر المطاف، نقيضاً للمسيحية وللحداثة على حد سواء[1].

يبقى الحديث عن القائلين بموقف ثالث. إنهم الذين يطلبون التوفيق بين الواقعية في تناول المشكلات ما بين المسيحية والإسلام والحرص على استشراف حلول مشتركة بينها والالتزام بالحوار دعوة متجذرة في الوعي الديني ذاته، وهم يجدون أنفسهم، أحياناً غير قليلة، كالسالكين في الطريق الضيّق.

إنهم دعاة موقف نقدي مزدوج. فهم لا يرتضون الالتباسات الكامنة في الدعوة لتكتّل المتدينين في مجابهة الأخطار الخارجية التي تتهدّدهم. وفيما يخشون أن يكون تجاوز الاختلافات، عوض التعاطي معها بروح الحوار، موقفاً ظرفياً لا يغيّر في العمق نظرة الجماعة إلى الأخرى.

وهم، من جهة أخرى، يعترضون على تضخيم المغايرة الدينية، أي تكبير الفروقات الصغيرة أو إسقاط التباينات اللاهوتية على شؤون الحياة كلها مما يُغلِّب عقلية المواجهة وروحية السجال أو يعزّز الميل إلى الانكفاء أو القطيعة.

ويضيق طريق هذه الفئة الثالثة لأنه محاط، من الجانبين، بمشاعر القلق والغضب والخيبة. فالمسلمون قلقون إزاء ما يتعرَّض له الإسلام من حملات عدائية تسوّغ تارة بإسم صدام الحضارات، الذي يحلّه البعض محل الاستقطاب الإيديولوجي الذي ساد العالم مثل سقوط الشيوعية وطوراً بفعل ما ينسب إلى يقظة الإسلام السياسي من تهديد لأمن «العالم المتمدن» واستقراره ولتطوّر مجتمعات الجنوب على طريق الديمقراطية وحقوق الإنسان. وهم يدركون، بأس، أن الحملات المذكورة لا تقف عند إدانة التطرف أو الغلوّ في تأكيد الخصوصية، بل تتعداها إلى رؤيا للإسلام «جوهرية» لا تميّز، إلا قليلاً، بين مجمل الذين يدينون به والحركات التي يطلق عليها، حسب المصطلح الغربي

(1) ليست الكتابات التي تنحو هذا المنحى قليلة. يكفي أن نشير إلى كتاب يتميّز بالكثير من الحدّة، بل التجني. ولعلَّ دلالته تكمن في فجاجته.
Jean-Claude Barreau, **De l'Islam en général et du Monde Musulman en particulier**, de Pré aux Clercs, Paris, 1991.

الشائع، نعت الأصولية. هذا فضلاً عن أنه يهوِّل بالحركات المذكورة من دون الخوض في دوافعها ولا في تعدّد تعابيرها. ويقلقهم أيضاً، بل يغضبهم، جعل المسلمين من المهاجرين إلى الدول المتقدمة فزّاعة أو كبش محرقة بظل الأزمات الاجتماعية ـ الاقتصادية التي تشهدها تلك الدول. ويشتدّ الضغط عليهم ليوضعوا أمام الاختيار بين تطويع دينهم وتقاليدهم حتى تنسجم مع الحداثة وإقصائهم بل تهميشهم والتضييق عليهم. ويتلازم هذا الضغط مع نظرة إلى العولمة تستثني العالم الإسلامي برمّته من الدخول في الكونية الإنسانية المعاصرة.

ويرى عدد غير قليل من المسلمين في بعض الحروب والصراعات الحاضرة، على نحو المأساة التي تشهدها البوسنة، في صورة مواصلة للحروب الصليبية[1].

ويعبّر بعض المسلمين عن استمرار مخاوفه من التبشير ومن ما يسميه، للدلالة على ظاهرة أوسع من مجرد نشر الإيمان المسيحي أو الشهادة له، «حركات التنصير» المرتبطة بمشاريع الهيمنة السياسية والحضارية الغربية. ويشكّكون، أحياناً، في صدق نوايا أهل الحوار نفسهم ويحسبون انفتاحهم تبشيراً لا يفصح عن إسمه ويأخذون عليه، في كل حال، أنه لم يؤد بعد إلى اعتراف صريح بالإسلام.

ويردّ، بالمقابل، عدد من المسيحيين على ذلك بالإشارة إلى المشكلات التي يثيرها الاعتراف المطلوب. ذلك أنه يستتبع موقفاً إزاء التأكيد الإسلامي بأن الوحي القرآني يعيد المسيحية إلى حقيقتها. ويلفتون المسلمين بالتالي إلى اختلاف النظرة الإسلامية إلى المسيحية عن المسيحية التي يؤمن المسيحيون بها وإلى التباين بين الدينين على صعيد عقائد التوحيد والوحي والنبوءة.

---

(1) لا يغيّر التعاطف الواسع، في العديد من الأوساط المسيحية، مع مسلمي البوسنة، هذه الصورة بشكل جدّي. ذلك أنه لا يصل إلى المسلمين ويعتبر في كل حال محدود الأثر. وهو أيضاً يقوم على تمييز البوسنيين عن باقي المسلمين، إذ يبرز أوروبيتهم وحداثتهم.

ويدعون إلى حوار لاهوتي، يتردد المسلمون أحياناً كثيرة للخوض فيه، من أجل الوصول إلى مقاربة مشتركة لمسائل اللقاء والاختلاف وكيفية التعامل معهما من دون تخطئة القرآن ولا اتهام المسيحيين بتحريف إنجيلهم. ويؤكدون على أن التوفيق غير التلفيق وأن الحوار يبدأ من معرفة الآخر حسبما يريد أن يغيّر نفسه. وأنه لا يستقيم ما لم يقبل الطرفان أن ثمة بوناً بين الوحي وتفسيره وأن الأساس هو السعي معاً في طاعة الله.

ويشير نفر غير قليل من المسيحيين إلى قصور عند المسلمين عن التمييز الثاني، الذي يحرصون هم عليه، بين مسؤولية الشهادة المتبادلة في سياق الحوار الصادق وممارسة الضغط المعنوي والمادي والإغراء بقصد إخراج المسلمين عن دينهم. ولا يتردّد بعضهم، إضافة إلى ذلك، في فقد الممارسات الإسلامية التي تؤدي، بإسم محاربة التبشير، إلى التضييق على الحريات الدينية.

كما لا يخفون انزعاجهم من عدم قدرة بعض المسلمين، أو عدم رغبتهم، على التمييز بين المسيحية والغرب والعلمانية. ويبدون أسفهم، بل خيبتهم، من أن تجربة الحوار المسيحي ـ الإسلامي لم ترسخ هذا التمييز في الوعي الجماعي. وتنسحب خيبة البعض منهم على الحوار كله. إذ يرونه غير متكافىء، أكان ذلك من حيث المبادرات المسيحية التي لا تجد نظيراً إسلامياً لها أم من جهة الجهود التربوية والإعلامية التي يبذلها المسيحيون لتعميم ثقافة الانفتاح ـ الحوار والتي لا تقابلها بشكل مرضٍ جهود مماثلة.

ولعلّ الخيبة تزداد عند البعض لدى الحديث عن حقوق الإنسان، وحقوق الأقليات المسيحية بشكل خاص، في البلدان الإسلامية[1].

هذا، ولا يمكننا أخيراً أن نُغفل الظلال التي تلقيها على الحوار نفسه، وبين

(1) هناك كتابات عديدة تغذّي هذه الخيبة. ومن حق المرء أن يتساءل أحياناً عمّا إذا كان همّها الدفاع عن الأقليات المسيحية بقدر ما تهدف إلى إدانة الإسلام والمسلمين. راجع، على سبيل المثال:

Jean-Pierre Valopnes, **vie et mort des Chrétiens d'Orient**, Paris, Fayard, 1994.

المسيحيين والمسلمين كل من جهته، الصعوبات، والإخفاقات، التي تشهدها المجتمعات والنظم في تعاملها مع واقع التعددية الدينية.

ويبقى أن الحديث عن الطريق الضيّق دعوة إلى مواصلة الحوار الجاد لا تراجعاً عنه أو حطّاً من قدره. إن تجديد الحوار، بعد استعبار تجاربه الماضية، يشغل الكثيرين. فهو ينتقل به من التعرف إلى المساءلة ومن التبادل إلى المعالجة المشتركة. ولهذا فهو يعد بثمر طيّب.





الفكر المسيحي العربي
من علمانية الغرب إلى إيمانية الشرق

محمد جابر الأنصاري

عودة الفكر المسيحي العربي إلى توفيقيته المشرقية

في تاريخ المسيحية ظاهرتان توفيقيتان بارزتان: الأولى تبلورت في القرون المسيحية الأولى في المشرق والإسكندرية حتى زمن ظهور الإسلام وما يليه، وكان لها دورها المشهود في ترسيخ أسس التصالح بين الوحي السامي والعقل الهيلليني. أما الثانية فقد ظهرت في أوروبا وتحت رعاية الكنيسة الكاثوليكية على يد القديس توما الأكويني (توفي 1274) بعد أفول التوفيقية الإسلامية (الرشدية بخاصة) وبتأثير منها، أي أن التوفيقية المسيحية الأولى مهدت الطريق لنشوء التوفيقية الإسلامية، بينما الثانية استلهمتها وأكملت مسيرتها على الجانب الآخر من المتوسط مما يدل على تشارك المسيحية والإسلام في إرث توفيقي مشترك متواصل*.

(*) إذا كان الإسلام قد استشعر الحاجة للتوافق مع العقل الفلسفي بعد الفتح واتساع دائرة تفاعله الحضاري، فإن المسيحية قد ولدت في مهدها التاريخي من جراء عملية تفاعل سامي هيلليني، إيماني ـ عقلي، مما جعل منها إلى حد كبير، ومنذ البداية، معادلة توفيقية بين الإيمان والعقل بصفة جذرية. كما جاءت شخصية المسيح، الإنسان المتأله، توفيقاً عضوياً فريداً بين ما هو إنساني، واقعي، ملموس، محدود (أي بكلمة عقلاني) وبين ما هو إلهي، متعال، غيبي، مطلق (أي بإيجاز إيماني)، راجع:

Gibson, History of Christian Philosophy, 38-39.

وثمة سبب آخر مرتبط بطبيعتها العقيدية، جعل من التفسير العقلي ضرورة إيمانية مسيحية، وهو اشتمالها على عقائد ذات خاصية «مركبة» ـ إن جاز التعبير ـ يحتاج التبشير بها وشرحها وتبريرها إلى درجة متقنة من التفلسف العقلي نظير عقيدة التثليث والخطيئة الأصلية والفداء =

غير أن النهضة الأوروبية الحديثة مثّلت نقضاً خطيراً للتوفيقية المسيحية بترسيخ مبدأ الفصل النهائي والحاسم بين الدين والحياة العامة، وإقصاء التوجيه المسيحي تدريجاً عن تياراتها، وإعلاء شأن العقل بجذوره الإغريقية غير المسيحية فوق اعتبار الإيمان واتخاذه المعيار الأول لتحديد الموقف من شؤون الاعتقاد والمعرفة والحضارة، الأمر الذي فرض على المسيحية في أوروبا التخلي عن صفتها التوفيقية المشرقية والتشكل بصورة ملائمة للتطور الحضاري الأوروبي عن طريق الإصلاح البروتستانتي الذي قبل مبدأ الفصل بين نطاق العقل ونطاق الإيمان واعتبر الإيمان مسألة إيمانية بالدرجة الأولى مخالفاً بذلك الكثلكة والفلسفة التومية[1] (أو التومائية = توما الأكويني).

هذه التحولات الحديثة في المسيحية الأوروبية تسرّب تأثيرها إلى صلب التشكل الفكري العربي المسيحي في بداية النهضة وما بعدها. وإذا كان هذا الفكر وريث توفيقية مشرقية متأصلة، فإن يقظته انفعلت بصراع هائل بين العقل والإيمان في أوروبا القرن التاسع عشر، صراع بدا أن العقل الإنساني قد حسمه لصالحه بصورة نهائية.

تحت هذا التأثير الوافد نجد أول مفكرين مسيحيين مشرقيين في العصر

= وطبيعة الفادي وما يتبع هذه العقائد من «أسرار كنسية» تحتم الإيمان القبولي التسليمي بطبيعة الحال، ولكنها لهذا الاعتبار ذاته تحتاج عقلياً إلى تفسير فلسفي متقن يحمي العقيدة كلها ضد محاذير الغموض والفوق ـ عقلية. هذا بينما يستطيع الداعية المسلم الاكتفاء بالقول بأن الله واحد وأن محمداً رسوله وما تفرع عنهما من عقائد دون الحاجة إلى أي درجة من التعمق في التبرير العقلي. لهذا أمكن للسلفية الإسلامية رفض العقلانية دون مساس بالدين في تركيبه الأصلي، ولعل هذا ما أعان الغزالي على أن يعزل الفلسفة عن العقيدة في الإسلام، بينما أحس توما الاكويني بضرورة الإبقاء على نسبة مقننة من العقلانية لدعم الإيمان وإسناده، وهو ما تصر الكنيسة الكاثوليكية على التمسك به حتى يومنا هذا رغم إصرار التيارات الحديثة في الغرب المسيحي على الفصل بين نطاق العقل ونطاق الإيمان. (أنظر: غايتان بيكون، آفاق الفكر المعاصر، ص 608 ـ 609).

(1) Bertrand Russel, History of Western Philosophy, pp. 479-82.

الحديث، وهما شبلي شميل وفرح أنطون، يخرجان على الإرث التوفيقي، ويسقطان العنصر الإيماني في معادلته لصالح العقل، ويتوجهان صوب أوروبا العلمانية التي شارفت الإلحاد ـ وقتئذ ـ ليتأثر أولهما بالداروينية وما ولدته من فلسفة اجتماعية وكونية وليعلن أن العلم هو الدين الجديد للإنسانية، وليقتفي ثانيهما الإرث العلماني شبه الإلحادي للثورة الفرنسية والاشتراكية الأوروبية في بدء تأثرها بالماركسية، مع تبنيه لموقف أرنست رينان من الدين من حيث هو ظاهرة بشرية تاريخية محدودة بزمانها ومكانها[1].

هذا الانحياز في الفكر المسيحي المشرقي، صوب قطب العقل الخالص أدى إلى ردة فعل مضادة متطرفة نحو القطب الآخر، على حساب الموازنة التوفيقية. فبعد أقل من عقدين من الزمن كانت المهجرية الشمالية تثور ضد العقل والعلمية والمادية والحضارة الحديثة بمجملها، وتبحث عن مصدر إيماني جديد هو مزيج من إرثها المسيحي والردة الإيمانية الجديدة في أوروبا وأميركا[2]. وقد مثّلت الروحانية الصوفية لميخائيل نعيمة ذروة هذه الثورة الإيمانية الجديدة التي لم ترتد ضد العقل وحده، بل ضد مبدأ التوفيق بين العقل والإيمان أيضاً[3]، لائذةً بما أسماه نعيمة «الخيال»، أي الرؤية الحدسية التي تتلاشى وتحطم الحدود الواقعية والمنطقية لجزيئات الكون لتصهرها في بوتقة عليا واحدة (حسب ما استقر عليه تعريف الشاعر والناقد الإنجليزي كولردج لمفهوم الخيال)[4].

ويتضح لنا مدى الاغتراب الذي عاناه الفكر المسيحي، ومدى التمزق الذي تعرض له في بداياته إذا قارنا بين علمانية شميل وروحانية نعيمة وكيف تطرفت كل فكرة منهما إلى الطرف النقيض مما أدى إلى إصابة التوفيقية المسيحية في المشرق

---

(1) ألبرت حوراني، الفكر العربي، ص 293 ـ 310، (الترجمة العربية).

(2) عباس ونجم، الشعر العربي في المهجر، ص 250 ـ 251.

(3) لميخائيل نعيمة في الردة ضد العقلانية، دور محوري لصالح الإيمانية الصوفية.

(4) أنظر تعريف نعيمة لمفهومه هذا في «الخيال» في: زاد المعاد، ط 3، ص 7 ـ 19.

العربي بعدوى ذلك التوتر الصراعي العنيف بين العقل والإيمان في الغرب المسيحي المنقسم على ذاته[1].

والواقع أن الكنيسة في هذا المشرق قد حاولت جهدها مجابهة هذا الاختلال المندفعة عواصفه من الغرب والشرق البعيد مذكِّرةً بمبدأ التوازن الذي تستند إليه الديانة والحضارة في هذا الشرق الأدنى والأوسط[2]. كما قاومت في الوقت ذاته المؤثرات البروتستانتية الوافدة من الغرب والتي تحمل في طياتها مبدأ الفصل بين العقل والإيمان، وحصر الدين في دائرة إيمانية ذاتية خالصة.

ولكن كما تجاوزت التوفيقية الإسلامية المستجدة في ثلاثينات القرن اصطراع السلفية التقليدية والعلمانية التجديدية بإحلال توازنها محله؛ فقد ظهر رعيل جديد من المفكرين المسيحيين العرب في الفترة ذاتها استطاع تجاوز مرحلة الصدام بين العقل والإيمان في النفس المسيحية المشرقية، والعودة بها إلى جذورها التوفيقية المتأصلة، التي تمثل تراثاً مشتركاً لثقافات المنطقة، فجمع هذا الرعيل من جديد بين الهموم الإيمانية التراثية للمشرق (أياً كان تفسيره السياسي لذلك التراث) والهموم الحضارية التحديثية في وقت واحد، ومال عن السير على خطى شميل في العلمانية الخالصة وتخليه عن الالتزام القومي وإرثه القديم[3]، كما

---

(1) أنظر مثلاً نقد أنطون سعادة لروحانية نعيمة في: سعادة، الصراع الفكري في الأدب السوري.

(2) ففي تلك الأوقات العصيبة ـ بينما كان محمد عبده يعيد تأسيس التوفيقية، نرى لويس شيخو وسواه من المسيحيين الملتزمين يرددون خلاصة الفكر الذي رسخه الكندي ويحيى بن عدي قبل قرون: «هما (الدين والعقل) شعاعان من شمس واحدة وجدولان من نبع واحد». أنظر: إغناطيوس هزيم، «شواغل الفكر العربي المسيحي منذ 1866»، في: الفكر العربي في مئة سنة، ص 355. وإن: «كل دين ينافي حقيقة علمية واحدة تناقض تعاليمه الأصلية هو دين فاسد لا يجوز للإنسان أن يتبعه، وكذلك كل علم يناقض تعاليم الدين المستقيم هو باطل لا يمكن الاستناد إليه» وعليه فإن: «النصوص الدينية والبراهين العقلية والشواهد التاريخية كلها لسان واحد على ائتلاف الدين والعلم، وأنه لا يمكن أن يوجد بينهما تناقض البتة»، في علي المحافظة، التيارات الفكرية عند العرب، ص 240.

(3) كان شميل يؤمن بنوع من القومية العالمية وقد انتقد الوطنيين المصريين الذين طالبوا بعودة =

أعرض عن الانسياق وراء روحانية ميخائيل نعيمة وما تستتبعه من تجاوز للقضايا التاريخية النضالية الماثلة (هنا) و(الآن). فهكذا يجد الباحث أن الجيل المتمثل بميشيل عفلق وأنطون سعادة وقسطنطين زريق قد عاد إلى الجذور المشرقية مع الاستمرار في معاناة قضايا التجديد والتحديث وتعميقها بالتركيز على مسألة الانبعاث القومي المشترك[1].

ومن الهام أن نلاحظ أن عودة الفكر المسيحي العربي إلى نهج التوفيقية - دينيةً كانت أم فلسفيةً أم حضارية تاريخية - قد ارتبطت بشكل واضح مع انفتاحه على المعاناة القومية وقضاياها، وكأن التوفيقية المشرقية المتوطنة توأم للانبعاث القومي، فبينما يخلو فكر كل من شميل ونعيمة - على تناقضهما - من أي التزام قومي محدد نرى عفلق وسعادة وزريق منغمسين انغماساً كلياً في المعاناة القومية، بل ومؤسسين لتياراتها واتجاهاتها.

وانطلاقاً من هذه المعاناة تجاوز هؤلاء الرواد الجدد الهوة القائمة بين الفكر الإسلامي التقليدي والفكر المسيحي الكنسي ليفتحوا باب مصالحة تاريخية بين الإسلام والمسيحية في بوتقة القضية القومية المشتركة، وبما يتجاوز الحدود اللاهوتية والكلامية - فأطلق عفلق قيمة «المحبة» المسيحية في زخم الشعور القومي العربي وربط زريق تاريخياً بين العروبة والإسلام في نطاق «الوعي القومي»، وجهد أنطون سعادة لإرجاع المحمدية والمسيحية إلى جذر إبراهيمي «إسلامي» مشترك ورسالة واحدة حاول جعلها الأساس الروحي للمشرق السوري.

وعلى الرغم من أن هؤلاء الرواد قد وجهوا جهدهم التوفيقي إلى قضايا قومية

= قناة السويس لمصر (ألبرت حوراني: 301). أما نعيمة فإنه وإن دعا بني وطنه إلى محبة جبالهم ووديانهم وسهولهم، فإنه لم ير في القضية الوطنية أو القومية ما يستحق الالتزام الجوهري (زاد المعاد، ط 3، ص 24).

(1) إنّ قسطنطين زريق، على الرغم من علمانيته الثابتة، فإنه ظل متفهماً لدور الدين والروح في بنيان القومية والحضارة، وفي «الوعي القومي 1939» كان سبّاقاً للكشف عن خصوصية العلاقة بين العروبة والإسلام التي انطلق منها عفلق فيما بعد (1943). كما يؤكد زريق أن علمانيته لا تعني الإلحاد، نحن والتاريخ: 37.

سياسية تاريخية وحضارية عامة دون أن يعالجوا التوفيق بين العقل والإيمان، وبين المسيحية والإسلام من زاويته اللاهوتية أو الفلسفية الخالصة، إلا أن بعثهم للنهج التوفيقي حضارياً وتوجيهه لخدمة قضايا المنطقة العربية التي كانت فيما يبدو بحاجة لنوع من المعالجة التوفيقية لرأب الصدع بين متناقضاتها العديدة، قد صحبه، وتطور معه، توجه جديد في صميم الفكر المسيحي العربي الملتزم بعقيدته الدينية لإعادة المصالحة بين العقل والإيمان ونبذ النهج الأوروبي في المباعدة بينهما، ولإيجاد تقارب حميم بين المسيحية المشرقية والإسلام العربي ذي النزوع القومي، بصورة تتجاوز إرث الحروب الصليبية والاستعمارية وما غذّاه الغرب السياسي بينهما من رواسب. ونتيجةً لهذا الإحياء التوفيقي الشامل خفتت تدريجياً في الساحة المسيحية حدة الانتقاد العقلاني العلماني للدين، من ناحية، كما اتخذ الجدل الحاد السابق بين المسيحية والإسلام مساراً أقرب إلى التفهم والألفة.

يقول مؤرخ للفكر العربي المسيحي: «وما أن بزغت شمس 1939 حتى بدأت مرحلة جديدة من مراحل الحوار (بين المسيحية والإسلام) تتصف بالهدوء والرصانة العقلية ـ ما أمكن ـ والبرهان على أن كل جهد في إظهار المسيحية والإسلام في وضع تناف وتضاد هو جهد ضائع، وأن الإسلام في الواقع أوسع بكثير مما يظن الكثير من المسلمين، وأن المسيحية ترى فيه عدةً من العناصر التي تتلاءم ومعتقداتها»[1].

---

(1) إغناطيوس هزيم، «شواغل الفكر العربي المسيحي منذ 1866»، الفكر العربي في مئة سنة، ص 374 ومن أبرز معالم هذا الحوار من الجانب المسيحي ما يورده الباحث المذكور على النحو التالي: «طرح المشكلة خليل إده 1939 في كتيبين بحث فيهما عن المسيحية في الإسلام، ومهّد السبيل بذلك للأستاذ الحداد 1956 ليستفيض في الموضوع. . . ويعتقد الأستاذ الحداد أن المسلم إذا تجرد من رواسب الماضي السياسية مثلاً واعتمد النص القرآني مباشرة، تمكن من الاقتراب الشديد من الاعتقاد المسيحي على الأقل في القضايا التالية:

أ ـ أن القرآن لا ينسخ ديانات الكتاب، بل يكرمها ويحترمها. . .

ب ـ أن القرآن يعطي للعذراء مريم مقاماً خاصاً في الرفعة والتمييز في اصطفائها وميلادها وطفولتها وحبلها بالمسيح وولادتها إياه.

ج ـ أن القرآن يصف المسيح بأنه «آية» في مولده وحداثته ورسالته، و«آية في يوم الدين»، أي =

أما على الصعيد الفلسفي، فقد اتجه الفكر المسيحي العربي المعاصر في هذه الحقبة إلى التيارات الإيمانية الجديدة في أوروبا، مبتعداً عن تياراتها الإلحادية، وتبلور فيه من جراء ذلك تياران يمكن تمييزهما بوضوح، وهما تيار التومائية الجديدة، وتيار الوجودية المؤمنة.

التومائية الجديدة نموذجاً

يوسف كرم:

التومائية الجديدة (أو إحياء توفيقية توما الأكويني) من أبرز ممثليها في الفكر العربي أستاذ الفلسفة ومؤرخها يوسف كرم (1886 ـ 1959). وكان قد بعثها في الغرب الفيلسوف جاك ماريتان الذي يعد «ألمع وأقوى ممثل»[1] لها حتى يومنا

= أنه آية في كل أطواره. أما بنوته للآب فليست تناسلية وليست من نوع الاتحاد أو من النوع المعنوي ولكنها بنوة روحية في الله نفسه.

د ـ أن القرآن ينكر على المسيح نوعاً من الألوهة هي من «دون الله»، والإنجيل لا ينسب إلى المسيح هذا النوع من الألوهة.

هـ ـ أن القرآن يهاجم ثالوثاً لا يجوز إلصاقه بالمسيحيين لأن ثالوثهم شيء آخر تماماً. والسؤال ألا يعتقد الغزالي بنوع من التثليث عندما يقول عن الله: إنه عاقل وعقل ومعقول؟ ثم تلا ذلك بحث لميشيل حايك (1961) بشأن النصوص التي تتحدث عن المسيحية في التقليد الإسلامي. . .» كما يذكر محاولتين عمليتين للتقريب: الأولى سنة 1954 في بحمدون باسم المؤتمر الإسلامي المسيحي، والثانية سنة 1965 في الندوة اللبنانية ـ المرجع ذاته، 377.

وإكمالاً للصورة، يجدر بالذكر أن مؤتمر بحمدون ـ بسبب مشاركة أطراف غربية فيه تعرض لانتقاد شديد من بعض الأوساط الإسلامية باعتباره محاولة أمريكية لتجنيد الإسلام والمسيحية ضد الشيوعية، راجع رد المجتهد الأكبر محمد حسين آل كاشف الغطاء على الدعوة للمؤتمر بعنوان: «المثل العليا في الإسلام لا في بحمدون» ـ في كتاب: محمد مغنية، الإسلام مع الحياة، ص 96. أما المحاولات التوفيقية للندوة اللبنانية فقد انتقدها صادق العظم من وجهة ماركسية وبشيء من السخرية تحت عنوان «التوفيق على الطريقة اللبنانية»، قائلاً إن الفروق بين المسيحية والإسلام قائمة لاهوتياً وأن المسألة تحتاج لنقد الديانتين معاً بسلاح الفكر العلماني، نقد الفكر الديني، ط 1، ص 57 ـ 68.

(1) بيكون، آفاق الفكر المعاصر، ص 609، وانظر فكر مفلسفها الآخر:
Gibson, Spirit of Thomism, p. 84.

هذا، وإليه يرجع الفضل في الدعوة إلى تحويلها من مجرد لاهوت مدرسي إلى فلسفة معاصرة ذات نزعة وجودية. فقد: «اقتنع أكثر فأكثر أن فلسفة القديس «توما» ببنيتها القوية بشكل لا يضاهى، بقيت خلال قرون محاطةً بأشكال اللاهوت دون أن تقوى هي نفسها على الانتشار حسب ماهيتها. وأنه قد آن لها أن تتخذ شكلها الخاص وتنظيمها الداخلي وتطورها المستقل بصفة فلسفة»[1].

وقد تتلمذ يوسف كرم مباشرة على يد جاك ماريتان الذي كان أستاذاً ليوسف كرم يوم أن كان يتعلم الفلسفة في المعهد الكاثوليكي في فرنسا في بداية الحرب العالمية الأولى[2]. وعمل يوسف كرم بصفة أساسية أستاذاً للفلسفة في الجامعات المصرية، وله خمسة مؤلفات ثلاثة منها في تاريخ الفلسفة وهي: «تاريخ الفلسفة اليونانية» (1936) و«تاريخ الفلسفة الحديثة» (1949) ـ بالإضافة إلى مؤلفين آخرين شرح فيهما مذهبه العقلي (الأرسطي) الإيماني المعتدل، وهما كتاب «العقل والوجود» (1956) و«الطبيعة وما بعد الطبيعة» (1958)، وكان ينوي إصدار كتاب ثالث في هذه السلسلة عن فلسفته الأخلاقية لولا أن عاجلته المنية[3].

ويتلخص الجهد الفكري ليوسف كرم في محاولته نقض نظريات المعرفة في الفلسفة الحديثة برمتها منذ ديكارت إلى كانط إلى هيجل وإظهار تهافت المدرسة الحسية التجريبية والمدرسة العقلية المثالية (التصورية) على حد سواء، لأن الأولى باعتمادها على الحواس تنفي وجود العقل من حيث هو، وترده إلى مجمل الانطباعات الحسية، أما الثانية، وإن اعترفت بوجوده، فإنها تنفي عنه إمكانية المعرفة الموضوعية اليقينية للوجود الكلي وترى في المعرفة العقلية نوعاً من الإدراك الذاتي يقع على «التصورات الماثلة في الذهن... لا على موضوعات متمايزة عن التصورات»[4].

---

(1) بيكون، المصدر ذاته، 609. ومن أهم مؤلفات جاك ماريتان: «إعتراف مؤمن» و«الوجيز في الوجود والموجود» (1947) حول وجودية القديس توما الاكويني.

(2) د. مراد وهبه، مقالات فلسفية وسياسية، ص 6.

(3) المرجع ذاته، ص 152 ـ 171.

(4) يوسف كرم، العقل والوجود، ص 6.

يجهد يوسف كرم ناقضاً هذه التفسيرات الحديثة للعقل والمعرفة في كتابيه «العقل والوجود» و«الطبيعة وما بعد الطبيعة» وذلك من أجل العودة إلى إحياء المفهوم الأرسطي الكلاسيكي للعقل من حيث هو جوهر مستقل قادر على إدراك ماهيات الأشياء وماهية الوجود الكوني كله. فالعقل حسب تعريفه: «قوة في الإنسان تدرك طوائف من المعارف اللامادية. يدرك العقل أولاً ماهيات الماديات، أي كنهها لا ظاهرها، ويدرك ثانياً معاني عامة كالوجود والجوهر والعرض، والعقلية والمعلولية، والغاية والوسيلة، والخير والشر، والفضيلة والرذيلة، والحق والباطل، ويدرك ثالثاً علاقاته أو نسباً كثيرة.. ويدرك العقل رابعاً مبادىء عامة في كل علم وفي العلوم إجمالاً، وليس في التجربة شيء عام. ويدرك خامساً موجودات غير مادية كالنفس والله وخصائصها الذاتية، وذلك بالاستدلال بالمحسوس على المعقول أو بالمعلول البادي للحواس على الصلة الخفية عليها. وسادساً، وبالاستدلال أيضاً يؤلف الفنون والعلوم، مما لا مثيل له عند الحيوان الأعجم مع حصوله على المعرفة الحسية»[1].

ومرد اهتمام يوسف كرم بالعودة إلى العقل الأرسطي ومفهوماته وماهياته، كون هذا العقل عقلاً مؤمناً بوجود الله، قابلاً للتوافق مع الدين بينما أثبتت التجربة التاريخية الحديثة أن الحسية التجريبية تؤدي في النهاية إلى مادية إلحادية، وأن المثالية الذاتية (أو ما يسميها كرم بالتصورية) وإن كانت مؤمنة على العموم في خلاصاتها ونتائجها، إلا أن وسيلتها لإثبات الإيمان والبرهنة على وجود الله وسيلة ذاتية استبطانية أظهرت التطورات أنها لا تقوى على الصمود في وجه الموجة العلمانية وما تتسلح به من موضوعية تجريبية*.

ويحدد يوسف كرم موقع مذهبه على النحو التالي مؤكداً التزامه التوفيقي الكلاسيكي القديم ورفضه لتجديدات الفلاسفة المحدثين: «وإذا سئلنا عن اسم هذا المذهب وعن مصدره، قلنا إنه المذهب العقلي: يؤمن بالعقل

---

(1) يوسف كرم، العقل والوجود، ص 4.

(*) سنرى بعد قليل أن شارل مالك من موقع فكري مماثل سيحكم على المثالية الألمانية المؤمنة بقوله: «الموقف الميتافيزيقي الأساسي للمثالية الألمانية موقف خاطىء...».

Intellectualisme، ولكنه المذهب العقلي «المعتدل»، يؤمن أيضاً بالوجود (يقصد: الوجود الماورائي أو الوجود في كليته ظاهراً أو باطناً) ويقدّر تعقله عليه، ثم قلنا إن أفلاطون قد سبق إلى بعض لمحات منه، ولكن أرسطو هو زعيمه الأول الذي استخلص معانيه الأساسية ومبادئه المنطقية والميتافيزيقية وصاغ تعريفاتها، واستخرج نتائجها، وأن الفلاسفة الإسلاميين، وبخاصة ابن سينا وابن رشد قد أسهموا فيه باللسان العربي المبين. فنحن نعود إلى هؤلاء جميعاً، ونؤيد شروحهم وأدلتهم ونبين تهافت الذين حادوا عنها من الفلاسفة المحدثين. لقد تنوسيت تلك التعاليم.. أو صارت تروى لمحض التاريخ دون اعتقاد لها بقيمة فكرية وحقيقة وجودية، لا بل مع الاعتقاد أن الآراء الحديثة قد نسختها.. فعسى أن يقتنع قارىء هذا الكتاب بأن الحق مكنون في هذا القديم الذي نبعثه»[1].

ومن الخير أن نستذكر هنا كيف أن توفيقياً مسلماً، هو ابراهيم اللبان، قد دعا إلى استفادة الفكر الديني من نتائج الفلسفة المثالية الحديثة التي يراها منسجمة مع الدين والأخلاق في غاياتها مطالباً بتخطي فكر أفلاطون وأرسطو إلى فكر ديكارت وكنت، هذا بينما يقف تومائي معاصر ضد هذه الفلسفة ويطالب بالعودة ثانية إلى أفلاطون وأرسطو.

وإذا كان يوسف كرم قد اتخذ هذا الموقف أمانةً منه لطبيعة الروح التوفيقية الأصلية التي لم تتحقق تاريخياً إلا من خلال الانسجام بين عقل يوناني مؤمن واعتقاد مسيحي إسلامي قابل للتوافق معه، فإنه من ناحية عملية قد حكم على التوفيقية ضمناً بالإخفاق في العصر الحديث بسبب رفضه الاعتراف بصحة أو وجاهة التطورات اللاحقة والمستجدة في مفهوم العقل ونظرية المعرفة.

فالعودة في زمننا الحاضر إلى مفهوم العقل الأرسطي قد تحل مشكلة التوفيق بين العقل والدين جدلياً وأكاديمياً، ولكنها لا تحل مشكلات الصراع الواقعي والفكري بين العقل والإيمان في ظروفهما الراهنة، لأن حل هذه المشكلات

---

(1) يوسف كرم، العقل والوجود، ص 7.

يتطلب مواجهة صريحة وواقعية من جانب المؤمنين لطبيعة التحديات والتطورات والإضافات المعرفية التي تمخض عنها العقل الإنساني عبر تجاربه المتنامية كلها وحتى يومنا هذا.

والراجح أن «أرسطية» فكر يوسف كرم أو كلاسيكيته الاتباعية مردها أنه لم يستوعب، أو لم يشأ أن يضع في اعتباره الفكري، التحول الجذري الذي طرأ على علم المنطق ـ وهو أساس نظريات المعرفة ـ من المنطق الصوري الأرسطي إلى المنطق الجدلي (الديالكتيكي) بشقيه المثالي والمادي. ففكرة «وحدة الحقيقة» التي تعد ـ كما أبنّا ـ مرتكز الفكر التوفيقي في جمعه بين النقائض، تجد في قانون «عدم التناقض» الذي يضعه المنطق الصوري الأرسطي موضع الصدارة في رؤيته للعقل والوجود، أكبر سند فلسفي لها في تبرير نظرتها التوحيدية لأطراف الثنائية، وذلك من خلال التأكيد على عدم جواز وجود التناقض بين مظاهر حقيقية كلية واحدة. بينما يرفض المنطق الديالكتيكي التسليم بهذه المقولة لأنه لا يقف عند مستوى الفكر النظري المجرد ـ كما يفعل المنطق الصوري في تجاوزه للتناقضات ـ بل يتعامل مع قوانين الواقع فيرى التناقض عنصراً أساسياً في تكوين الوجود «ويضع في الصدارة قانون التناقض، بمعنى أن الواقع يتحرك ويتطور بفضل ما ينطوي عليه من تناقضات»[1].

وهكذا فإن «قانون التناقض» الديالكتيكي في الفكر الحديث قانون يتهدد أية

---

(1) وهبة، مقالات فلسفية، ص 256. وبتعبير آخر فإن «أ» في المنطق الصوري هو «أ» ولا يمكن أن يكون «لا أ» ـ حسب قانون عدم التناقض. أما في المنطق الديالكتيكي فإن «أ» يحمل في طياته بذور نقيضه ولا يخضع لتحديد ثابت قاطع نهائي. ولكن «ليس من شأن المنطق الديالكتيكي، وهو يقوم على قانون التناقض، أن يستبعد المنطق الصوري الذي يستند إلى قانون عدم التناقض. ذلك أن أي تناقض ليس بالضرورة مشروعاً، فثمة تناقضات في الفكر قد لا تكون انعكاساً لتناقضات في الواقع. وهو في هذه الحالة يكون من اللازم ـ استناداً إلى المنطق الصوري ـ تصفية الفكر من هذا اللون من المتناقضات، المصدر ذاته، ص 256 ـ 257. والحاصل أن فكر يوسف كرم استند إلى المنطق الصوري وحده دون الأخذ في الاعتبار المنطق الجدلي وما يمكن أن ينتج عن ترافق المنطقين من رؤية أنفذ للفكر والواقع.

معادلة توفيقية تحاول التصدي لنقائض العالم المعاصر. وإذا لم يجابه الفكر التوفيقي المستجد تناقض الديالكتيك ليحله بواقعية حسب منظوره التوحيدي، فلن يكون بإمكانه معايشة تحديات العصر. ولا نخال أن يوسف كرم بعودته للأرسطية ومنطقها الصوري قد ارتفع إلى مستوى التحدي الماثل، أو أنه حقق غايته في بعث التوفيقية بعثاً فعالاً. وهو على الرغم من أصالته الفلسفية وثقافته الواسعة، لا يختلف في موقفه هذا من حيث الجوهر عن السلفية الإسلامية القائلة أن كل التطور الفكري الحديث هو مجرد «انحراف» عن الأصول الاتباعية الجديرة بالاحتذاء، ولا يبدّل من الأمر أن كانت تلك الأصول حنبلية أم أرسطية، نقلية أم عقلية*.

يقول الدكتور ماجد فخري في تقويمه لفكر يوسف كرم: «وهو إذ يعالج المسائل بروح جديدة لا يسقط من الموروث الفكري القديم شيئاً، بل يقيم للتاريخ أعظم وزن، وينظر إلى جوانبه المختلفة نظرة شاملة منصفة. فبإزاء الفيلسوف الوثني يقوم في مؤلفاته الفيلسوف المسيحي والفيلسوف المسلم. من هنا كان نهجه الفلسفي شاهداً آخر على خاصية من خاصيات المفكر العربي المعاصر وهي حرصه على التوفيق بين النزعات الفكرية والروحية المتضاربة، والإصاخة الرصينة إلى صوت التاريخ والاستفادة منه ما أمكن في تشييد بنيان فلسفي جديد، يتوخى الشمول والرجاحة قبل كل شيء. لذا اتسم تفكيره بطابع ديني روحاني لم ينج منه فيلسوف عربي، كما هو معروف، من الكندي في القرن التاسع حتى بطرس البستاني في القرن التاسع عشر»[1].

واعتراضنا على هذا الحكم يتعلق بإشارته إلى «الروح الجديدة» وإلى «البنيان الفلسفي الجديد» لدى يوسف كرم، فالتجديد ـ روحاً وفلسفة ـ ظاهرة من الصعب

(*) من الجدير بالملاحظة أن الفكر الغربي الحديث منذ النهضة يمثل في معنى من معانيه نقيضاً لمبادىء كثيرة في الفلسفة الأرسطية، وعليه، فالتمسك الكلي بأرسطو يضعنا في صدام مع فكر العصر. راجع هذا المعنى في:

Bertrand Russel, History of Western Philosophy, N. E., p. 173.

(1) ماجد فخري، دراسات في الفكر العربي، ص 240.

ـ وربما من المستحيل ـ نسبتها إلى خصائص تفكيره. بل يمكن القول إن يوسف كرم قد وقف ضد أي تجديد في الفلسفة منذ عصر النهضة ـ كما تبين لنا من أقواله ـ وكان لديه معياران مستمدان من توفيقيته الكلاسيكية، قاس بهما كل ما أرّخ له من مذاهب فلسفية وهما: العقل الأرسطي والإيمان الديني الأصولي فما اتفق مع أحدهما أو كليهما صار عنده مقبولاً وما نقضهما صار عنده مرفوضاً ومذموماً. والواقع أن معالجاته لتاريخ الفلسفة الحديثة ومذاهبها قد تأثرت بهذا الأمر إلى حد أفقده أحياناً الحياد الموضوعي الواجب توفره لدى المؤرخ المحايد. ويكفي أن نشير إلى أنه عمد مراراً في تاريخه إلى تشويه السمعة الشخصية أو الأخلاقية لبعض الفلاسفة المحدثين لمخالفتهم مبادىء المسيحية أو مقولات الأرسطية[1].

---

(1) يعترف يوسف كرم بتأثير مذهبه على كتابته لتاريخ الفلسفة بقوله: «. . . وكنا كلما صادفنا مذهباً كلّياً أو رأياً جزئياً عقبنا عليه بالتأكيد أو التفنيد، إذ إننا نعتقد أن مؤرخ الفلسفة فيلسوف أيضاً. . .». العقل والوجود، ص 3. غير أنه لم يقف عند حد النقاش المنصف، بل كان يرد أحياناً على الفيلسوف قبل أن يعرض مذهبه، ويأتي عرضه أحياناً أخرى ممتزجاً بتفنيده بحيث يلتبس الأمر وتختلط آراء المؤلف بآراء الفلاسفة فلا تتاح الفرصة لمعرفة مذاهبهم جليّاً قبل الانتقال إلى انتقادات مؤرخهم. وإذا لم يعجبه فيلسوف بدأ سرد آرائه بكلمة «زعم. . .». تاريخ الفلسفة الحديثة، ط 5، ص 299. وهو يقدم مكيافللي بقوله: «أشهر أشياع الوثنية في عصره»! ويختم دراسته له قائلاً: «وهكذا كان مكيافللي نصير الاستبداد، وبقي إسمه عنواناً على سياسة الختل والغدر. وحسب المسيحية منه هذا الانتقام!»، أما لماذا يتحدث المؤرخ عنه بهذه اللهجة فلأنه هاجم الأخلاق المسيحية في الطاعة والزهد في كتاب «الأمير». ويغفل المؤرخ مع هذا عن تبيان أهمية مكيافللي في تأسيس علم السياسة الحديثة (ص 25 ـ 26). وأول حقيقة يذكرها عن شوبنهور أنه مصاب بمرض عقلي قبل عرض فلسفته التي لم تعجب يوسف كرم لميلها إلى البوذية (ص 288). أما نيتشه فيقدمه لقرائه بقوله عنه إنه أديب «حشر في زمرة الفلاسفة» (ص 405)، ويختم حديثه عن فلسفة هيجل ومنطقه الديالكتيكي الذي عمل على نقضه قبل عرضه كاملاً، بقوله: «ماذا نقول وسذاجة الفلاسفة لا حد لها؟» (ص 286). أما بليز بسكال الذي دافع عن المسيحية فإنه يقدمه بقوله: «عالم عبقري، ومفكر عميق، وكاتب مجيد» (ص 89) مع أن بسكال الذي دافع عن المسيحية فإنه يقدمه بقوله: «عالم عبقري، ومفكر عميق، وكاتب مجيد» (ص 89) مع أن بسكال يمكن =

وعلى الرغم من تمسّك يوسف كرم بثوابت العقل التجريدي، فإن فكره لم ينج من توتر خفي بين العقل والإرادة: إذ ما الذي يدفعنا، في التحليل النهائي، إلى الإيمان بالله وإلى الالتزام بالخير الأخلاقي، أهو العقل المجرد المحايد أم الإرادة الفطرية الإنسانية الخيّرة؟ (إذا شئنا الاستناد إلى تمييز «كنت» بين العقل الخالص ومستلزمات العقل العملي).

هذا السؤال أوقعه في شيء من الحرج عندما وصل إلى ميدان الإيمان والأخلاق. فالعقل مهما كان قادراً على إدراك الحق والخير بحاجة إلى قوة فاعلة تسند القوة العاقلة وتنقل إدراكها من حيز الإمكان إلى حيز الفعل، وذلك ما دفعه إلى الحد نسبياً من قوة العقل: «إذ هو لا يريد أن يصطدم عقلياً بالدين، ولذلك فإنه عندما اقتحم الأخلاق، وضع الإرادة فوق العقل، من حيث إن الإرادة في رأيه هي الدافع إلى الإيمان»[1]. وهذا ما يجعله قريباً من مفهوم «العقل العملي» لدى كنت، الذي يعين العقل الخالص على إدراك الله والخير لأسباب أخلاقية، هذا على الرغم من الانتقاد الذي يوجهه كرم إلى مثالية «كنت» باسم العقل الأرسطي[2].

ونحسب أن هذا الإشكال في فكره يرجع إلى تمسكه بمنطق الثوابت والتجريدات واعتباره العقل والإرادة مقولتين منفصلتين، ونظرته إلى العقل بمعزل عن تأثره بتفاعلات الكائن الإنساني في كليته، وفي تأثره الجدلي ببيئته وتأثيره فيما ضمن عملية تجاوز متواصل لتناقضات الواقع[3].

= وصف فلسفته بأنها أدبية مثل فلسفة نيتشه، ولا يمكن القول عنه إنه في مستوى هيجل فلسفياً، وعليه فإن يوسف كرم على ثقافته العميقة وجهده الدؤوب لم يستطع أن يقدم للفكر العربي تاريخاً موضوعياً متوازناً للفلسفة العالمية. وكانت سلفيته أو كلاسيكيته أكبر نقطة ضعف لديه، وإن جعلته ذا نكهة خاصة، معتقة.

(1) وهبه، مقالات، 170.

(2) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 257 ـ 260.

(3) أنظر تحليلاً للعلاقة بين العقل والإرادة في فكر يوسف كرم في: وهبه، مقالات، ص 166 ـ 171.

شارل مالك*

على الرغم من اللهجة اليقينية الإيمانية التي تنطق بها فلسفة شارل مالك، والنبرة «الرسولية» التبشيرية التي يعبّر بها عن مواقفه، فإن فكره يتضمن قدراً من «التوتر» المضمر حيناً، والظاهر حيناً آخر بين عنصرين أساسيين مختلفين اندمجا في تكوينه معاً بشكل جذري على ما بينهما من فروق جوهرية (وعى المفكر ذاته قدراً كبيراً منها)، وهما:

1 ـ التراث الإبراهيمي السامي في رافده المسيحي بخاصة وفرعه الكاثوليكي التومائي على الأخص.

2 ـ التراث العقلاني الغربي في شكله الأرسطي قديماً، ورافده الألماني المثالي الهيجلي حديثاً.

وهذا ما جعل فلسفته في تحليلها النهائي فلسفة توفيقية، بالمعيار الذي حددناه في هذا البحث، من حيث انطلاقها من مبدأ «وحدة الحقيقة» ورفضها لفكرة التناقض الجوهري في طبيعة الكون وما يستتبعه من حس مأساوي تراجيدي، ومحاولتها ـ بالمقابل ـ إيجاد التوازن والتكافؤ بين ما هو إيماني غيبي متعال، وما هو عقلي طبيعي محسوس، بل ومن حيث التزامها تحديداً بالمنبعين اللذين استقتهما التوفيقية الأصلية وهما: الكتب السماوية، والحكمة الأغريقية العقلانية المؤمنة[1].

(*) تخرّج شارل مالك في الجامعة الأميركية ببيروت وعلّم فيها الرياضيات والفيزياء. ثم درس الفلسفة على الفيلسوف هايدغر في ألمانيا. وتخرج دكتوراً في الفلسفة من هارفرد. وبعد أن قام بالتدريس الجامعي في لبنان والولايات المتحدة، اتجه إلى العمل السياسي سفيراً ووزيراً ورئيساً للجمعية العامة لهيئة الأمم المتحدة، وله إسهام مذكور في صياغة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. أغلب أبحاثه ومقالاته نشرت في دوريات عالمية باللغات الأجنبية. غير أنه عكف منذ عام 1977 على إصدار «آثاره العربية الكاملة» في مجلدات مهد لها بمقدمة شارل مالك.

(1) عندما يقارن مالك بين التراثين الإبراهيمي والإغريقي يهتم بإبراز ما بينهما من فروق (المقدمة، مج 1، ص 299)، ولكنه عندما يواجه فكرة غريبة من خارجهما كالحلولية =

وإذا ما وجدنا لديه انتقاداً مراً لما يسميه الانتقالية التوفيقية «اللفانتينية»[1]، التي يراها جمعاً أو تلفيقاً بين عناصر ومؤثرات غير مؤتلفة ودون غربلة وبلا أصالة، فإن انتقاده هذا موجه إلى شيء آخر غير ذلك التوفيق الجدي الذي حاوله توما الأكويني وسابقوه من فلاسفة الإسلام الذين يذكرهم بتقدير[2].

ومن أبرز دلائل تأثر فلسفته بوحدة الحقيقة* ـ التي يستند إليها الفكر التوفيقي ـ إشارته في سيرته الفكرية إلى ثماني مراتب للوجود انتظمها كلها كيانياً حسب تعبيره، وهي: «الرياضيات، والعلوم، والكوزمولوجيا، والحلولية، والمثالية، والكيانية، والحياتية، والإيمان»[3]، وهي مراتب يقول عن توحدها في ذاته: «ولقد حضرتني في تمامها وكنتها بالذات جميعاً، ومثلت في حضرتها جميعاً، واستنطقتها وشهدتها وشهدت لها، وهي ما زالت كائنة فيّ وفق نظام مرتبي معين»[4].

ويتضح من اختلاف طبيعة هذه المراتب بين ذهنية منطقية تجريدية (كالرياضيات) وحسية تجريبية جزئية (كالعلوم) وصوفية إشراقية (كالحلولية)

= الصوفية يرفضها على أساس «المعيار المزدوج» الإبراهيمي ـ الإغريقي: «والمهم أن يفهم جيداً أن بينها (الحلولية) وبين التراث الإبراهيمي النابع من هذه الأرض، والتراث الإغريقي الذي لقح التراث الإبراهيمي وتلقح به، فرقاً عظيماً...»، المصدر ذاته، 339. وجدير بالملاحظة أن شارل مالك من هذا المنطلق يمثل نقضاً مزدوجاً لصوفية نعيمة من ناحية، ولعلمانية شميل من ناحية أخرى (المصدر ذاته، 267) محققاً بذلك غاية الفكر العربي المسيحي في عودته لجذوره المشرقية، جامعاً بين المنحيين بعد غربلتهما.

(1) المصدر ذاته، 336 ـ 338. وهو يستخدم مصطلح Syncretism مقابل التوفيقية التي ينتقدها. والمصطلح يعني الجمع دون غربلة ونقد، ومن المؤكد أن مفهومه هذا لا ينسحب على التوفيقية التومائية، مثلاً، التي يتبناها.

(2) المصدر ذاته، ص‌ص 361 ـ 363.

(*) القول بمبدأ وحدة الحقيقة لا يعني بالضرورة القول بوحدة الوجود أو الحلول. إنه يتضمن الإقرار بوجود قوة واحدة تنظم الكون دون صراع أو تعددية، سواء كانت فيه أو فوقه.

(3) المصدر ذاته، 220.

(4) المصدر ذاته، 221.

وعقلية موضوعية متسامية (كالمثالية) ودينية إلهية منزلة (كالإيمان)، وانصهارها جميعاً في وجوده الكياني «وفق نظام مرتبي معين»، يتضح من ذلك نزوعه نحو الشمول والجمع بين مختلف جوانب المعرفة الإنسانية والكونية على اختلاف طبائعها بما يؤدي إلى الإقرار بوحدة الحقيقة، ووحدة المعرفة المترتبة عليها، وما ينبثق عنهما من تصور لنموذج «الإنسان الكامل» الملم بهذه الحقائق الجامع بين فضائلها الذي يمثل «خلاصة الحقيقة الكونية»[1]، وهو النموذج الذي ترسخت صورته في التراث السامي، بفرعه الصوفي على وجه الخصوص. وعلى الرغم من تنبيه شارل مالك إلى عدم جواز الخلط بين هذه المراتب في حقولها الخاصة ومعارفها المتميزة، فإنه يخلص في النهاية إلى القول بنبرة توحيدية عرفانية: «ولا ريب في أن هنالك عاملاً ما ينظم تواجد هذه المراتب وتداخلها ما دام الإنسان يستطيع أن يكونها جميعاً، فهي تحضر الإنسان الواحد، وفي وسعه أن يكشف عنها، وإن هذا لما يؤكد أن في يد الإنسان مفتاحاً أعطي له، لمحاولة الكشف عن مغالق نظامها المرتبي ولكن هذا المفتاح ليس أكثر من أداة استدلال يصعب التكهن بنتيجة تحريكها، وما يمكن أن تفضي إليه من معطيات خبيئة ليست عندنا الآن في الحوزة والحسبان»[2].

وتتجلى هذه النظرة التوحيدية إلى المعرفة بشكل علمي فلسفي أكثر تحديداً عندما يقرر الصلة بين الرياضيات والطبيعة المتكثرة: «إن السر في مبدأ تطبيق الرياضيات على الطبيعة، وإمكان ذلك التطبيق، قد يكمن في طبيعة «الواحد». فالرياضيات فيض لا حدود له من «الواحد» وإذا كانت الكثرة أي كثرة تفترض «الواحد» لأنها جمع آحاد، فإن الواحد لا يفترض أصلاً وبالضرورة أي كثرة على الإطلاق، ولذلك فإن «الواحد» أساس في الرياضيات، وهو مصدر كل شيء فيها.. ثم إن «الواحد» أساس كذلك في الطبيعة، لأن أي شيء ليس

(1) يازجي وكرم، إعلام الفلسفة العربية، ط 3، ص 278، ويراجع كتاب: د. عبد الرحمن بدوي، الإنسان الكامل في الإسلام.

(2) شارل مالك، المقدمة، 225. وهو يعود للتأمل في هذا «السر»، ص 324 ـ 325.

في حد ذاته واحداً هو، كما أكد أرسطوطاليس، لا شيء.. شيئية الشيء تتألف أولاً وقبل كل شيء من كونه واحداً بمعنى ما. وهكذا تتجلى أساسية «الواحد» في الرياضيات وفي الطبيعة معاً*. أما الواحد الرياضي فيعني الانسجام وعدم التناقض، لأن «الواحد» يحول وينعدم حيث التناقض والتمزق الداخلي، فيصبح «لا شيئاً». وما دامت الضرورة الميتافيزيقية المطلقة لعدم التناقض تشترط في كل «واحد»، رياضياً كان أم طبيعياً، فقد أمكن انطباق واحد الرياضيات على واحد الطبيعة. وإن كل معادلة رياضية تنطبق على الطبيعة، لا تعدو كونها جمع كثرة إلى واحد، وإعلاناً بالتالي عن وجود انسجام وعدم تناقض[1].

إن هذا التأكيد على «وحدة الحقيقة» في نظرية المعرفة وفي ما وراء الطبيعة يضع فكر شارل مالك في عداد الفلسفات التوفيقية الكلاسيكية، ويميّزه في الوقت ذاته عن الفلسفات الحديثة التي تؤكد على ثنائية الحقيقة وجدليتها، أو على تعدّديتها وتكثّرها، أو على نسبيتها وانعدامها.

وطبيعي أن يجد منزع التأكيد على عدم التناقض وإرجاع الكثرة إلى «الواحد» في المنطق الأرسطي مستنده العقلي الفلسفي (كما يجد في «الواحد الأحد» الإبراهيمي مستنده الديني الإيماني)، لذلك تجد شارل مالك يقف موقفاً صلباً في الدفاع عن المنطق الأرسطي ضد اعتراضات المناطقة المحدثين ـ كما فعل يوسف كرم حفاظاً على أسس المعرفة العقلية الموضوعية ـ حيث يؤكد: «أن ادعاء بعض المناطقة المحدثين، بأن المنطق الحديث ينسخ منطق أرسطوطاليس وينقضه هو ادعاء باطل.. وأنه لمن يسير البرهان أن نثبت أن المنطق الحديث ليس إلا امتداداً لمنطق أرسطوطاليس، وتوسعاً فيه، وإنماء

(*) وهذه الحقيقة تنبثق من أساسية «الواحد» على الصعيد الكوني والميتافيزيقي. وعبارة «الرياضيات فيض لا حدود له من الواحد» تشي بأصلها الفيثاغوري الرياضي وقد اكتسب بعده الميتافيزيقي من «واحد» أفلوطين وفيضه، الذي انطلقت منه التوفيقية المسيحية والإسلامية.

(1) المصدر ذاته، 242.

لأصوله»[1].

ومن عميق الدلالة أن نلاحظ أن أكثر ما يثير حماسة فيلسوفنا تجاه الديالكتيكية الهيجلية ليس تأكيدها على مبدأ الصراع بين النقائض - وهو من أهم ابتكاراتها المعرفية والميتافيزيقية - وإنما ما توحي به من وحدة عضوية مترابطة شاملة لتاريخ العقل والأفكار. إن «المهم في قول هيجل (هو) أن قمم الفكر في التاريخ.. لا يؤلفون مجموعة من العقول مبعثرة الأجزاء.. لا تأتلف في أية وحدة، (وإن ائتلفت فلكي تنقض وتلغي بعضها بعضاً)، بل إن ثمة ترابطاً وتماسكاً بينهم يكتشفها العقل الفاحص إذا تفهمهم جيداً»[2] أي أن منهجية هيجل تتلخص في «الربط الجدلي في العقل الحي الفاهم الواحد»[3]. والصراع بين «الموضوع» و«نقيضه» لا معنى له إذا لم يؤد إلى «التأليف» بينهما، وتأكيد حقيقة «الوحدة» الأرفع والأهم منها معاً، في «جسم العقل الحي الواحد»[4]، وبالتالي الكشف عن الـ «هرمونيا» الخفية المستقرة في تاريخ الفلسفة[5].

وعلى ضوء ما ذهبنا إليه في مقارنة سابقة من أن الجدلية عموماً تغلّب الصراع وأن التوفيقية تغلّب التآلف والوحدة، أمكننا أن ندرك طبيعة المنظار التوفيقي التوحيدي الذي ينظر من خلاله شارل مالك إلى الديالكتيك الهيجلي باعتباره وسيلة لاكتشافه الوحدة النهائية بين الأشياء والأجزاء، أكثر من كونه مجرد منهج لفهم طبيعة الصراع بين النقائض وقوانينه، (كما نزع إلى ذلك الماركسيون).

ويكشف شارل مالك عن مدى عمق نزعة التوفيق في تكوينه عندما يبرز تأثره بفكر أستاذه هوايتهد للأسباب التالية: «لقد وحّد هوايتهد في نظرته الفلسفية إلى (الحادثة) و(المناسبة) بين نسبية آينشتاين وتطورية داروين بأسلوبه الشمولي

(1) شارل مالك، المقدمة، 246.
(2) المصدر ذاته، 382.
(3) المصدر ذاته، 379.
(4) المصدر ذاته، 379.
(5) المصدر ذاته، 379.

المدهش. وشعرت في حضرة هذا التوحيد بغبطة كيانية عميقة، هي ما تنشده نفسي وتصبو إليه، خصوصاً وأن هوايتهد عرف كيف يفسح في المجال لوجود الله في مذهبه الفلسفي، والله يحتل منزلة رئيسية في نشأتي الشخصية وانتمائي الروحي التقليدي. وهكذا أدركت أن هذا الفيلسوف هو بالضبط ذلك المعلم الرائد الذي أبحث عنه»[1].

أي أنه يبحث عن صيغة تعطيه الله مع تطورية داروين مع نسبية آينشتاين. هذا ـ كما رأينا ـ هم توفيقي مشترك بين كثيرين ممن درسناهم في هذا الفصل. ولعل العقاد أقرب المفكرين الإسلاميين إلى منزع شارل مالك واهتماماته*.

أما تبنيه للفلسفة «الظهورية» ـ وهو المصطلح الذي ترجم به «فينومنولوجية» هوسرل ـ فمرده إلى أنها فلسفة تعيد الثقة بمبادىء العقل حسب مفهومه الأرسطي، وتتجاوز التجريبية والشكية (المدرسة الأنجلوسكسونية) من ناحية، كما تتخطى المثالية الذاتية التصورية (المدرسة الألمانية) من ناحية أخرى وترى: «أن العقل يجد الحقيقة حيث هي موجودة بالفعل[2]، لا من خلال ذاتيته المطلقة، وأن وظيفته هي: فقط أن ينشد ويرى ويشاهد ويعتبر ويعبّر.. لأن الحقيقة معطاة.. موجودة.. قائمة بذاتها»[3]، وأن العقل جدير باكتشافها ومعرفتها: «هذه هي بالضبط رسالة الفلسفة الظهورية وذلك هو موقفها الكياني الأخير، إنها صرخة العقل الداوية في وجه كل نسبية وكل ذاتية، وكل مثالية، وكل تعسفية أو تشكيك ـ كلمة العقل للعقل، أن ثق بنفسك، وبالحقيقة، وبأنك كفء لها»[4].

---

(1) شارل مالك، المقدمة، ص 306.

(*) وهذا الشبه بينهما قد يفسر أيضاً شدة رفضهما ـ إلى حد العداء ـ للماركسية (المصدر ذاته، 454 ـ 455، حيث نرى شارل مالك يتحدث عن ماركس بنبرة الغضب والانتقام الإلهي).

(2) المصدر ذاته، 192.

(3) المصدر ذاته، 193.

(4) المصدر ذاته، 193. وهذا الموقف يتماثل تماماً مع موقف يوسف كرم، كما مر بنا، في نقضه موقف التجريبيين المشككين في وجود العقل ذاته، وموقف المثاليين الذاتيين الذين =

ويتضح ولاء مالك لأرسطو دون غيره من مقارناته التفصيلية بين كبار الفلاسفة: «. . . إذا حصرتهم (الخالدين الكبار) في ستة فقط، فقط أفلاطون وأرسطوطاليس وأوغسطينوس والأكويني وكانط وهيجل. وإذا حصرتهم في ثلاثة فقط، فهم أرسطوطاليس والأكويني وهيجل وإذا اكتفيت بواحد فهو بالطبع في نظري أرسطوطاليس. فالذي يتشبع من أرسطوطاليس ويكتفي به يكون قد حاز على نصف التفكير البشري الأصيل، أو أكثر. وهذا يكفي للدخول الصميمي في التراث الحضاري المتراكم، ورؤية كل شيء من داخله، ومن زاويته»[1].

وهكذا يعود شارل مالك من رحلته مع الفلسفات الحديثة إلى أرسطو ليتخذه أساساً كما اتخذه من قبل ابن سينا وابن رشد وتوما الأكويني وسواهم من كبار التوفيقيين في العصور الوسيطة. مما يعني أن جذوره الفكرية هي ذاتها جذورهم. وهو مثلهم لا يكتفي بهذا الجذر على أهميته العظيمة، بل يضيف إليه ما أضافوه هم إليه: «. . . أما الذهنية السامية الدينية فتقول: أقر تماماً بهذه المبادىء الثلاثة: المادة والعقل والنظام المستقر في المادة والعقل (التي تكتفي بها الذهنية الإغريقية). . لكنها وحدها لا تكفيني، لأن شيئاً رابعاً أعطي لي، شيئاً لم أكتشفه أنا من ذاتي، كما اكتشفت المادة والعقل والنظام، بل هو الذي كشف لي عن ذاته. فإذا اكتفيت بهذه المبادىء الثلاثة فقط، أكون قد أهملت أهم شيء، أعني الشيء الرابع خالقها. هذه كلها لولا الله لكانت عدماً ـ عدماً من حيث وجودها أصلاً، وعدماً من حيث جوهرها وبقاؤها»[2]. ويصور مالك اجتياح هذا الشيء المتعالي الفاعل للعالم الإغريقي ـ الروماني بهذه الصورة «الثورية» التي يعدّها من مميزات التراث الإبراهيمي. . فهذه

= يرون أن ما يملكه العقل حقاً هو «تصوره» للحقيقة ذاتها، وفي اعتقاده بالمقابل بوجود العقل وقدرته على إدراك الحقيقة الموضوعية الموجودة وجوداً حقيقياً مستقلاً عن العقل ومنسجماً في الوقت ذاته مع منطقه، ونظامه، وهذا هو جوهر المفهوم الأرسطي للعقل.

(1) المصدر ذاته، 403.

(2) المصدر ذاته، 229 ـ 300.

الفكرة الانقلابية. جاءت الإغريق والرومان وأحفادهم من الأوروبيين: «من خارج تراثهم وذهنيتهم تماماً. جاءتهم من الشرق. جاءتهم من التراث الإبراهيمي. واكتسحتهم من الأساس، وقلبت ذهنيتهم رأساً على عقب. حطمت فيهم كبرياءهم، وسحقت اكتفاءهم الذاتي الزائف..»[1].

وعلى الرغم من إسهابه في تبيان الفروق بين التراثين والذهنيتين في النظرة إلى العالم[2]، فإنه يخلص إلى التأكيد بقوة وبتكرار وإلحاح على وجود «وحدة جامعة» بين التيارين في مجرى واحد متواصل حي هو «التراث الإغريقي ـ الروماني ـ العبراني ـ المسيحي ـ الأوروبي ـ الغربي المتراكم»[3]. وهو تراث يفضل في نظره جميع التراثات الأخرى بما فيه من قيم ذاتية باقية. وأقرب تراث غير مسيحي وغير أوروبي إليه هو التراث العربي الإسلامي الذي يشاركه خاصية «التلقح بالتراث الإغريقي الأب»[4] على يد ابن سينا وابن رشد. وهذا يعني أن التراث الإسلامي يكتسب قيمته، لا بخصوصيته، وإنما بمقدار تمثّله للغرب وانصهاره في تراثه الحي[5].

وتمثل فلسفة القديس توما الأكويني نقطة الالتقاء بين التيارين الإغريقي والإبراهيمي، بين أرسطو والوحي، فهذا المفكر تكمن قيمته الهائلة (في) أنه صهر التفكير المتوسطي المسيحي صهراً رائعاً وألف بين العقل والإيمان تأليفاً فريداً، على أساس أرسطوطاليس»[6].

ولقد وضع شارل مالك توما الأكويني ـ كما تبيّن ـ في مرتبة أعظم ثلاثة فلاسفة عرفهم التاريخ بين أرسطو وهيجل، على الرغم من أن الأكويني لاهوتي

---

(1) شارل مالك، المقدمة، ص 301.
(2) المصدر ذاته، 292 ـ 309.
(3) المصدر ذاته، 363.
(4) المصدر ذاته، 363.
(5) المصدر ذاته، 364.
(6) المصدر ذاته، 407. وهذا النص يدل بجلاء على أن شارل مالك يرى في هذا النوع من التوفيق عملاً فلسفياً دينياً أصيلاً ورائداً.

متكلم متفلسف ـ على خطى ابن سينا والغزالي وابن رشد ـ ويصعب وضعه بين أبرز مبدعي روائع الخلق الفلسفي المبتكر في تاريخ الحضارة.

ولعل مالك قد وجد في «التأليف الفريد» الذي أنجزه الأكويني بين العقل والإيمان نقطة الارتكاز والتوازن بين القوتين المتجاذبتين المتفاعلتين في تكوينه الفكري، بحيث لو لم يأخذ موقف الأكويني بعين الاعتبار ـ تاريخياً فلسفياً ـ لتحولت الصلة المحورية والحيوية لديه بين التراثين الإبراهيمي والإغريقي إلى نقيضة جدلية، ولتعرض بالتالي بناؤه الفلسفي الديني للخلل.

والراجح أنه يصعب فهم فكر شارل مالك إلا من خلال تبيّن هذا التوتّر الناجم عن الحضور المزدوج للتراثين في كل «ظَهُورةٍ» تقريباً من ظهورات تفكيره. فهو يربط تلقائياً بين الاهتمام بالجزئيات المادية وقوانينها من جهة وبين الإيمان والتصوف والمتعة الروحية من جهة أخرى بصورة غير معهودة لدى علماء أوروبا بشكلها البديهي المُسلّم به قبْلياً: «ولكم أفرح، وأدخل البهجة الصوفية والمتعة الروحية العميقة، فيما أتصدى لإحدى العمليات أو الظهورات المادية، أسبر أغوارها وأحيط بنهجها وسننها على قياس العلوم الوضعية جمعاء»[1]. ويضيف: «إن أي تكبّر على الجزئيات واستهزاء بها، بحجة إنها دون الإنسان قدراً وقيمة.. إنما هو ضرب من الكفر. فالكفر في أعمق معانيه استهزاء بالوجود»[2]. أي أن الجزئيات تقود إلى إحساس صوفي، كما أن واجب الإيمان يفرض النزول إلى الجزئيات والعناية بها وفهمها.

وعندما يتحدث عن مسألة السببية يبدأ في مفهومه لها قريباً من أرسطو وينتهي قريباً من حجة الإسلام الغزالي على هذا النحو المتدرج: «لكل حادث علة، حتى ولو خفيت علينا، حتى ولو فاتتنا معرفتها بعد ألف سنة من البحث.. ولا ريب في أن هذه الأسباب والعلل تتمتع جميعاً بقدر محترم من الصحة والسلامة، لكنها ليست بالأسباب الأخيرة ولا أهم الأسباب... إن «علة العلل» جميعاً

(1) شارل مالك، المقدمة، ص 274.
(2) المصدر ذاته، 276.

هو الرب، السيد، الله، الحي، الموجود. . . أقول «علة العلل» لأن السيد الرب هو علة حتى العلل الفيزيائية، وحتى العلل الاقتصادية والمجتمعية. لأنه هو خالقها ومبقيها في الوجود، وهو الذي يسمح لها بالفعل، حين تفعل، في نطاقها المحدود»[1].

ولعل من أوضح ما يجسد بصورة معبّرة التوجه التوفيقي المزدوج لشارل مالك هذه «التجربة الحية» التي يرويها في سيرته الفكرية عن كيفية تحوّل التفكير لديه في نظرية داروين إلى «حالة» صوفية ذوقية وذهول حلولي وغبطة روحية، بخلاف ما تثيره هذه النظرية عادة من شكوك معاكسة قال: «في تلك اللحظة، وأنا ممتلىء الذهن بنظرية داروين في نشوء الأنواع، وتحدر بعضها من بعض، وتطور بعضها إلى بعض، أحسست فجأة بأنني متوحد مع هذه الحياة الزاخرة، والطبيعة الصاخبة، على ما فيها من تنوع وجمال. . . وانتابني شعور غامر بأن دمي هو من عصارتها، وأوردتي من فروعها وجذورها، وطباعي من خصائص طبعها ونوازع تكوينها، لقد أحسست بالفعل أنني جزء لا ينجزىء منها، بل إنني موثق الرباط بها، مشدود الصلات، لا بالحس أو بالمعرفة فقط، بل وعلى الأخص، بحنين النوع وتوقه إلى الأصل، وبوحدانية الوجود في كل ما يعنيه الوجود.

«أحسست بذلك، فأخذت أبكي بكاء الطفل، . . . وبقيت على تلك الحال ما يقارب عشر دقائق، وأنا أشرق بالدمع، وقد ارتج عليّ وانعقد لساني والقوم حولي في ذهول. . . »[2].

---

(1) شارل مالك، المقدمة، ص 37. إن التطابق جلي بين هذا الموقف من السببية (العلية) وبين موقف حجة الإسلام الغزالي. وهو موقف تبناه أيضاً في الفكر العربي المعاصر عباس محمود العقاد (الفلسفة القرآنية، 21 ـ 22). وهذا الملحظ يضيف شبهاً آخر بين العقاد ومالك ويرسم ملامح مدرسة كلامية شبه موحدة بينهما، كالمدرسة التي جمعت بين الكندي المسلم ويحيى بن عدي المسيحي في فكرنا القديم (أنظر: ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، 271).

(2) المصدر ذاته، 280 ـ 281. ويجب ألا يفوتنا التنويه هنا بمدى قدرته على تحويل المتناقضات =

هذا المعيار المزدوج ذاته غلب على نظرة شارل مالك إلى العلاقة بين الشرق العربي والغرب الأوروبي. فهو عندما ينظر إلى الشرق لا يرى له من قيمة إلا بمقدار اقترابه من التراث الغربي الحي وتمثله له وإبداعه من خلاله، ولا يرى لمبدعيه من خلود إلا بمدى استيعابهم الصميم لذلك التراث[1]. (وفي هذا ينحصر تقديره للفارابي وابن سينا وابن رشد). وهو عندما يخاطب الغرب لا يرى فيه «غرب روسو أو كونت أو مل»، وإنما يراه «الحضارة الممتدة إلى الماضي البعيد إلى عهود الشرق الأدنى القديمة»[2] بمعنى آخر أنه دائم النظر إلى أحد التراثين من خلال التراث الآخر، غير مكتف بأي منهما، متوتر بما يقوم بينهما من خلاف، سعيد بما يجده بينهما من وفاق.

إلا أن الصيغة الجامعة بينهما قد تبلورت حسب مفهومه في الحضارة الغربية وحدها[3]. وليس من خلاص للشرق العربي وللإسلام إلا بالدخول في بوتقة هذه الحضارة صميمياً وكيانياً حسب قيمها ومعاييرها هي[4]. وأي درجة من درجات

= إلى وحدة، ومدى عمق الإحساس الديني لديه بحيث استوعب نظرية تشكيكية ذائعة الصيت في صراعها ضد الدين وجعل منها مدخلاً لتجربة صوفية. إن داروين نفسه لم ينسب إليه مثل هذا الشعور الصوفي عندما كان يجمع الجزئيات البيولوجية وينظمها في إطار نظريته. ولعل موقف شارل مالك هنا على شبه بموقف العقاد الذي أوحت له آيات قرآنية إشارات تدعم الداروينية.

(1) المصدر ذاته، 363.

(2) حوراني، الفكر العربي، ص 420 (الترجمة العربية).

(3) يقسم شارل مالك الأمم على النحو التالي: «إن مأساة الوجود الكبرى أن الأفراد والشعوب والتراثات إما تقع داخل التراث الحي الفاعل الواحد المتراكم لأربعة آلاف سنة (يقصد التراث الغربي الإغريقي المسيحي)، وإما تقع خارجه... إذا كانت الحياة هناك، فأنا أذهب كيانياً إلى حيث الحياة، لأحيا، ولا أتزمت في لبنانيتي أو قوميتي أيّاً كانت، فأموت...»، المقدمة، 360 ـ 362.

(4) يقول: «أما الدخول الصميمي في التراث (الحي) فيعني ليس تفهّم النصوص فحسب... ولا البراعة في شرحها... كما فعل الفارابي وابن سينا وابن رشد بنجاح باهر، بل الاندماج والانصهار الكيانيين حياة وعادات وأدباً ومجتمعاً وتقدير قيم في التراث الذي يضم القمم... (يقصد قمم الفلسفة والإبداع الحضاري)، وصيرورتنا جزءاً عضوياً منه...»، المقدمة، 364.

الحوار أو الاقتباس أو الموازاة المستقلة بين الإسلام والغرب هي في نظره دون جدوى إذا لم توصل إلى التوحد القطعي مع كيان الحضارة الغربية بجذريها المسيحي والإغريقي[1]. إن «التوفيقية» الحقيقية بين الجذرين، وبين الشرق والغرب، والإيمان والعقل قد تحددت هناك ومنذ أزمان. ولا مجال لخلق توفيقية جديدة بين التراث المشرقي العربي والمدنية الحديثة بشكل يتعادل فيه الجانبان ويتوازنان. الحل الوحيد الجدير بالاحتذاء هو أن ينتمي المشرق كلياً للحضارة الغربية بجذورها العبرانية الإغريقية المسيحية[2].

---

(1) Charles Malik, «Introduction», in: God and Man in Contemporary Islamic Thought, p. 20.

وهو يرى بهذا الصدد أن التحرر الفكري الذي يحتاجه الإسلام هو أن يعترف بالأصالة التاريخية لنصوص التوراة والإنجيل ـ كما هي ـ وأن يتخلى عن فكرة «التحريف» في نظره إليها، وأن يشرع بعد ذلك في التوفيق بين القرآن والكتاب المقدس، بحيث يزيل التناقض العقيدي بينه وبين الديانتين الأخريين في التراث الإبراهيمي المشترك. وبعد أن يجري الإسلام تصالحه بهذه الطريقة مع الأساس الديني للحضارة الغربية سيسهل عليه الانصهار الكلي فيها والانصباب العضوي في مجراها. وأي تحرر إسلامي دون ذلك يعد في نظر شارل مالك «عبث أطفال» Child's play، المصدر ذاته، ص 19 (القسم الإنجليزي من الكتاب).

وليس من شأننا هنا مجادلة المفكر في رأيه لأن هدفنا هو عرض الأفكار بأمانة ودقة قدر الإمكان. غير أنه من المشروع أن نسأل: ماذا لو طلب اليهود من المسيحيين إجراء هذا النوع من التعديل في معتقداتهم والرجوع للأصل الأول في التراث الإبراهيمي وهو العهد القديم وحده واتخاذه معياراً للحكم على الأناجيل؟ أو حدث العكس فطلب المسيحيون من اليهود الاعتراف بالأناجيل وبالمسيح؟ والملاحظ أن اليهود ظلوا على رفضهم القاطع للمسيحية واستطاعوا مع ذلك الدخول الصميمي في الإبداع الحضاري الغربي وقدموا عدداً لا يستهان به من «قمم الفكر». وعليه فمن الصعب أن يتفهم المرء الرأي القائل إن طريق الإسلام للتفاعل مع الحضارة يبدأ بتعديل موقفه من التوراة والإنجيل. والغريب أن اليهود كانوا «هناك» في صميم المجرى الحضاري الحي. ولكنهم «تزمتوا» وجاءوا إلى «هنا» لإقامة كيانهم الخاص.

ولكن من العدل أن نشير أن شارل مالك يعتبر إسرائيل «غير مرتكزة أصلاً إلى ما هو الأعمق في حضارة الغرب، (وأنها) بالوقت نفسه غريبة عن الشرق الأدنى الذي أقامت كيانها فيه». حوراني، الفكر العربي، 420 (الترجمة العربية).

(2) جدير بالذكر أن شارل مالك يلتقي هنا مع طه حسين في كتابه «مستقبل الثقافة» (1938) في =

وليست التومائية الجديدة هي الرافد الوحيد لرجعة الفكر المسيحي العربي عن علمانية عصر «النهضة». فقد مثل تيار «الوجودية المؤمنة» لدى رينه حبشي، وخليل رامز سركيس وأنطوان كرم رافداً مهماً آخر في هذا الاتجاه.

= الدعوة إلى الاعتناق المعنوي والمادي الكامل للحضارة الغربية، غير أن طه حسين يدعو إلى اعتناق حضارة غربية علمانية صريحة تعامل الإسلام والمسيحية، في حقائقهما التاريخية والعقيدية، على قدم المساواة. أما الحضارة الغربية التي يدعو إليها شارل مالك فهي بالضرورة حضارة مسيحية، تومائية الفكر، كاثوليكية الإيمان. وهذا يطرح السؤال: هل الغرب الحديث المطلوب اعتناقه هو مسيحي إلى الدرجة التي يصورها مالك؟ حقاً إن الغرب مسيحي الجذور، مسيحي العواطف والذكريات، ولكن هل هو ـ ومنذ النهضة الأوروبية ـ مسيحي القيم، مسيحي السلوك، مسيحي المصالح، مسيحي الكينونة؟ ألم تمثل الحضارة الغربية العقلانية نقضاً للتوفيقية التومائية التي قامت عليها أوروبا المسيحية في العصور الوسيطة؟

إن شارل مالك ذاته لا يخفي قلقه بشأن «مشكلة انحراف الغرب ذاته اليوم من أعمق القيم وأبقاها في التراث الواحد المتراكم غير المتقطع لأربعة آلاف سنة وتمرده عليها» (المقدمة، 414). ولكن هل هذا «الانحراف» وليد اليوم أم بدأ منذ النهضة والإصلاح؟

وعلى الرغم من دعوته لأهل المشرق لأن يكونوا «ثقافياً وتراثياً وروحياً إغريقيين وألماناً في آن معاً (إعجاباً بأرسطو وهيجل)» (المقدمة، 408)، فإنه شخصياً ولأسباب روحية نابعة من الكتاب المقدس يرفض «الموقف الميتافيزيقي الأساسي للمثالية الألمانية» ويعتبره «موقفاً خاطئاً» وصنفاً متغطرساً «من الوعي الذاتي كم عرفه الكتاب المقدس وكم أدانه!» (المقدمة، 195)، مما يدل على مدى استحالة تبديل الهويات الأصلية أياً كانت.

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است



وهو أسلوب يتجاوز مجرد التعايش» فهو يعني «جهداً إيجابياً للوصول إلى فهم أعمق للحق من خلال الوعي المتبادل بعقيدة الآخر وشهادته عنها» وهو «بحث مشترك سياسي إيديولوجي للتكامل في العمل المشترك من أجل بناء الوطن»[1].

وعلى أهمية هذا التطور في النظرة والتعامل مع الآخرين الذي صاغه سامارتا S. J. Samartha بالقول: «كانت المناقشات في الماضي تدور في إطار غربي بحت، ومن خلال الفكر والأساليب الغربية، ولم تكن هذه المناقشات تستنير أو تحس بما لدى المسيحيين من البلاد الأخرى من أعماق ومفاهيم، أما في السنوات الأخيرة فقد اشترك في الحوار هؤلاء المسيحيون، خصوصاً من آسيا وإفريقيا الذين لهم تراث ثقافي مختلف عما لدى الغربيين، وخبرة طويلة بالحوار (في بلادهم). بعد أن كانت مشاركة هؤلاء في عهد مؤتمرات الإرساليات مجرد هوامش للمناقشة الغربية الدائرة حول الأديان الأخرى»[2]، ومع ذلك فإن وليم سليمان يطالب بالتحفظ لأن المبادرة للحوار ما تزال تصدر من الغرب بإشراف منظماته المسيحية.

2 ـ الحوار الإسلامي ـ المسيحي

في إطار نقده للحوار الثنائي (الإسلامي ـ المسيحي) الذي يتم بمبادرة من الغرب يعتبر وليم سليمان أن هذا «الحوار يدور في نطاق المجردات، وفي إطار العلاقة مع المطلق»[3]. ويعطي نموذجاً لذلك، الحوار الإسلامي ـ المسيحي في لقاء برمانا بين 12 و18 تموز 1972[4] حيث طرحت موضوعات: الأديان والشعوب والجماعة العالمية، الحق والوحي والطاعة، العلاقات بين المسيحيين والمسلمين،

(1) وليم سليمان، الحوار بين الأديان، ص 17.
(2) نفس المصدر، ص 60.
(3) S. J. Samartha, Dialogue as a Continuing Christian Concern, in Living Faiths, p. 141-145
نقلاً عن وليم سليمان، ص 60.
(4) وليم سليمان، مرجع مذكور، ص 68.

الصلاة والعبادة[1]. وضمن خبرته ودراسته للنموذج المصري للحوار الإسلامي ـ المسيحي، يضع وليم سليمان أربع قواعد للحوار:

القاعدة الأولى: فهم الآخر كما يريد أن يكون مفهوماً: الحوار هو اللقاء مع الآخر الحقيقي الحي وليس مع فكرتي عنه. الحوار هو منهج الحياة في المجتمع التعددي وهو يفترض الخلاف بين أطرافه[2]. وهو لا يهدف إلى أن يحتوي الطرف الآخر وعقيدته[3].

القاعدة الثانية: عن عقيدة الشخص: الحوار دعوة لأن يزداد الشخص تفهماً لدينه كي يستطيع عرضه للآخر بأسلوب مقبول ومقنع. فليس الهدف من الحوار الوصول إلى موقف وسط بين العقائد.

القاعدة الثالثة: عن المطلق: إن ارتباط الإنسان بالمطلق في المسيحية والإسلام واليهودية أيضاً يجعله موضوعاً نموذجياً للحوار بين الأديان[4].

القاعدة الرابعة: عن الممارسة: لأن هدف الدين ليس مجرد المعرفة ولكن الممارسة والحوار الناجح هو الذي يؤدي إلى اتخاذ الطرفين موقفاً عملياً. لأن الحوار النظري هو وسيلة للهروب وللمهادنة. والحوار عملية متطورة، تراكمية، والتزام الممارسة يؤثر في الطرفين ويقارب في اتجاهاتهما الفكرية[5].

---

(1) إجتمع فيه 46 عضواً مناصفة بين الفريقين أتوا من عشرين بلداً للتدارس حول تنمية التفاهم بين البشر.

(2) نشرت الأبحاث في:

Christian-Muslim Dialogue, Papers presented to the Broumana Consultation 12-18 July, 1972, W.C.C, Geneva, 1973.

(3) هذا ما ينادي به أيضاً محمد عابد الجابري في مداخلته في الملتقى الرابع، بعنوان «الروحية ضرورية. . . ولكن بأي معنى» فيقول: «. . . والحوار، كما نعلم، لا يقوم ولا يتأتى إلا بوجود حد أدنى من «الاختلاف». ولكي يكون الحوار مثمراً يجب أن يكون «الاختلاف» محدداً ومؤطراً». ص 44، المرجع المذكور.

(4) وليم سليمان، مرجع مذكور، ص 170.

(5) نفس المصدر، ص 175.

ونسجل في إطار الممارسة اللقاء الذي عقد في المغرب في العام 1992 بصفته حواراً بين رجال الأعمال المسلمين والمسيحيين[1]. الغاية الرسمية من اللقاء «الانطلاق من قناعة منظميه، أي الاتحاد الدولي لمنظمات رجال الأعمال المسيحيين والبنك المغربي للتجارة بأن لا تناقض بين إيمانهم بالله وبين اقتصاد السوق لإظهار هذه القناعة وتجسيدها وبلورتها، ولتكريس فعل الإيمان بها ولتظهير شهادات عن تطبيقاتها والدفع باتجاهها»[2]، لذا ارتكزت كل المداخلات على تأكيد التوافق بين مرتكزات الإيمان في كل من الدين المسيحي والدين الإسلامي وبين مقومات اقتصاد السوق وعلى صلاحية القيم الروحية للإيحاء في ممارسة المسؤوليات الاقتصادية في المؤسسة التجارية.

وبرغم النوايا الصادقة والجهود التي تبذل لإنجاح لقاءات الحوار والتقارب، يبقى ثمة تناقض قائم في بعض المواقف والسلوك، أشار الأب Michel Lelong إليه متناولاً على الصعيد المسيحي موضوع التنصير L'Evangélisation، ممارسته[3] وفلسفته التي ترى أنه لا يوجد إيمان خارج الإيمان المسيحي وخارج الكنيسة ويُعبر الأب عن عدم قبوله باللغة المزدوجة ويدعو إلى أن تسود لغة واحدة في جميع الكنائس تعكس موقفاً عميقاً فيما يتعلق بالعلاقة مع المؤمنين غير المسيحيين وخصوصاً المسلمين في سبيل التعرف على القيم الإنسانية والدينية، فالله تحدث إلى البشر بطرق متعددة وما يجمع المؤمنين على المستوى الشعبي أكثر مما يفرقهم، فعلى هذا المستوى يتشابه العالم العقلي للمسيحي مع العالم العقلي للمسلم[4].

---

(1) وليم سليمان، مرجع سابق، ص 179.

(2) شارك في اللقاء 40 شخصية بمعدل 20 شخصية من الطرف المسلم و20 من الطرف المسيحي، أتوا من الجزائر وتونس والمغرب ومصر ولبنان والباكستان، كما من فرنسا وإسبانيا وإيطاليا وسويسرا وألمانيا وإنكلترا وبلجيكا، فضلاً عن الصندوق الدولي.

(3) مجلة «المؤشر» الاقتصادية، بيروت، العدد 199، 23/11/1992، ص 16 ـ 17.

(4) نشرت جريدة النهار الصادرة بتاريخ 30 تموز 1994 بياناً لمجلس الكنائس السوداني يعلن فيه اعتناق المئات من المسلمين للمسيحية وهذا مؤشر لجهود «التنصير» التي ما زالت تُمارس.

III

الحوار الإسلامي ـ المسيحي
الحالة اللبنانية

يُقسم المهتمون بالحوار الإسلامي المسيحي حلقاته إلى ثلاث: عالمية، إقليمية ومحلية. الأولى تتناول علاقات الكنيسة بالهيئات الإسلامية الرسمية؛ الثانية تعالج علاقة الكنيسة الشرقية بالهيئات العربية ـ الإسلامية؛ والثالثة تتناول القوى الفاعلة على الأرض. والحالة اللبنانية لا تعتبر استثناء في هذا المجال، فسويّة العلاقات في الدائرة الأولى تنعكس سلباً أو إيجاباً على الدائرة الثالثة.

على الرغم من كثرة أدبيات هذا الحوار وامتداده في الزمن[1] وتشعب محاوره (حوار الحياة، حوار الأعمال، حوار اللاهوت أو الحوار الديني) إلا أن النتيجة وعلى لسان أحد المشاركين في هذه اللقاءات أن «حوار اللاهوت وعلم الكلام، حوار طرشان»[2]. واستنتجت إحدى الباحثات أن المسلمين والمسيحيين يؤمنون «في العمق بإله واحد، يقيمون له الشعائر، ويحاولون التعرف إليه بالروح وبالحقيقة. غير أن فهمهم لهذا الإله يختلف كثيراً إلى حدّ يصعب معه القول بأنهم يتكلمون عن الإله نفسه»[3] وحوار الحياة أجابت الحرب اللبنانية على بعض أسئلته. أما حوار الأعمال وهو أحد اقتراحات الأب فيتز جيرالد[4] الذي يقوم على عملية بناء جماعية لأماكن العبادة، مساجد وكنائس، فيبدو أن له وجهة أخرى... نحو اقتصاد السوق.

---

(1) Michel Lagarde «Quelques aspects Concrets du dialogue Islamo-Chrétien au Mali», dans Islamo-Christiana, No. 5, Rome, 1979, p. 159.

(2) يوجد لائحة كاملة بهذه اللقاءات في مجلة «الغدير»، بيروت، «نظرة على وضع الحوار الإسلامي ـ المسيحي (1969 ـ 1982)»، ص 105، العدد 17 ـ 18، خريف 1991، [105 ـ 106].

(3) د. سعود المولى «تأملات في الوضع الراهن للحوار الإسلامي ـ المسيحي»، الغدير، مرجع مذكور، ص 121، [119 ـ 130].

(4) تيريز ـ آن درووار، «إله المسيحيين وإله المسلمين هل هما فعلاً إله واحد؟»، مجلة «مواقف»، بيروت، العدد 68، ص 61 [56 ـ 61].

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

الخطاب المستتر في الحوار المسيحي الإسلامي

تركي علي الربيعو

«وما لهم به من علم إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئا» سورة النجم: 28

في بحثه عن «تصور النخب المسيحية للمجتمع اللبناني، يرى الدكتور جورج قرم أن الأقلية المسيحية تعيش في مأزق دائم، وهذا ما تقودنا إليه الدراسات التي تطال سيكولوجيا الأقليات. والمأزق من وجهة نظر قرم يأتي في سياق قوله «فالحفاظ على الاختلاف والخصوصية رغم كل العقبات يعني العيش في التوتر والخطر. والسير نحو التماثل وإزالة الاختلافات يعني الزوال كجسم جماعي. ثم إن الاستقلال كلياً عن المحيط الأكثري يعني انعدام صفة الأقلية بالتالي تبذيل وجود الأقلية التي تصبح قوماً كسائر الأقوام، نحن هنا أمام مأزق لم ولن يُحل أبداً على الأرجح»[1].

المأزق بنيوي، ويمس بعمق مجمل التصورات الأدلوجية والسياسية التي تذكيها النخب المسيحية في رؤيتها لتجاوز الأزمة والتي تجد تعبيرها في مجموعة من خطابات، سواء تلك التي تعتمد الصراحة والمباشرة أو تلك التي تحجب وتحور وتعتمد مبدأ التكتيك والمخاتلة. ونستطيع أن نذهب إلى أبعد من ذلك لنقول إن الأزمة/المأزق يطال ما يسمى بالخيال الاجتماعي Imaginaire Social للأقلية والذي يمثل جملةً من التصورات والرموز

---

(1) جورج قرم، بعض الملاحظات المنهجية والتاريخية حول تصور النخب المسيحية للمجتمع اللبناني، مجلة الواقع، العدد 5/6، تشرين الأول 1983، ص 103 ـ 121.

والدلالات والقيم والتي تعطي للأيدلوجيا السياسية، في فترة تاريخية ما ولدى جماعة اجتماعية لنقل هنا أقلية، بنيتها اللاشعورية. فالبنية اللاشعورية كثيراً ما تعبر عن نفسها من خلال هذا المأزق الدائم والذي يدفع أحياناً إلى حالات من الانتحار أو إلى ما يسميه قرم بحالةِ «استحواذية من الذهان الهذياني» والذي يمكن إرجاعه في منظور سوسيولوجيا الأقليات إلى إدراك مشوه للواقع من جهة، وإلى سيطرة المنظور السلبي في رؤية الأقليات للحل[1].

إن القول بأن المأزق بنيوي، هو تأكيد على أنه ذو طبيعة مركبة، بمعنى أنه ناتج عن أكثر من عامل ساهم في صياغة مأزقة، منها:

ـ الوضع التاريخي للمسيحيين في إطار الدولة الإسلامية والذي يجد نفسه على صعيدين، على صعيد النص الإسلامي من قرآن وفقه وهي النصوص التي تنظر للعلاقة بين المسيحيين والدولة العربية الإسلامية وتقرها في إطار علاقة الدولة بأهل الذمة. فالمسيحيون أهل ذمة لهم ما لنا وعليهم ما علينا. وعلى صعيد الواقع التاريخي المحكوم برؤية سلطوية تجد نفسها خارج سياق النص الإسلامي وتتعامل مع المسيحيين وفق رؤية خاصة قد تكون إيجابية وقد تكون سلبية، والمحكوم أيضاً بمجموعة من أحداث تدخل في إطار ما يسمى بـ «جانب التعامل الشعبي»[2] كما تشهد على ذلك أحداث دمشق 1860 والتي ذهب ضحيتها مسيحيون عزل قدموا قرباناً على مذبح الاختراق التجاري الأوروبي للمنطقة العربية[3].

ـ الوضع التاريخي للمسيحيين في إطار الدولة العثمانية، بصورة أدق في إطار نظام الملل العثماني والذي يرى فيه باحث عربي أنه كان يمثل خطوة بالمقاييس

---

(1) جورج قرم، مصدر سابق، ص 104.

(2) رضوان السيد، المسيحيون في الفقه الإسلامي، ص 44 ضمن كتاب «المسيحيون العرب» (بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، 1981).

(3) أنظر فكتور سحاب، من يحمي المسيحيين العرب، بيروت، دار الوحدة، 1986، وانظر جورج قرم، المصدر السابق، ص 110.

الحالية وأنه لم يكن الأسى الذي استند إليه النظام الطائفي الحالي. إذ إن السياق التاريخي للدولة الحداثوية يحمل جنين الطائفية والأقلوية بين أحشائه[1].

ـ بالإضافة إلى ما سبق، فإن المأزق يجد تعبيره في الهوية المسيحية. إذ يرى هشام شرابي في بحثه عن البنية الاجتماعية والفكرية للمثقفين المسيحيين، أن الهوية المسيحية تتكون من قسمين كلاهما سلبي: هوية دينية (المسيحية) في مقابل الإسلام، وهوية تتمثل في الانتساب إلى إحدى الملل في مقابل الملل الأخرى (الموارنة والأرثوذكس مثلاً)[2].

ـ والأهم مما سبق، فإن المأزق يمكن فهمه في إطار سياق العلاقة بين الغرب/المسيحي والدولة العثمانية في إطار ما سمي بـ «المسألة الشرقية، والتي كانت كلما تثار تعني وكما صرَّح انجلز «الأجزاء الوحيدة التي تؤخذ في الاعتبار هي فلسطين وهضاب لبنان المسيحية»[3].

في هذا السياق تدخل الغرب مراراً بحجة حماية الأقليات المسيحية وغيرها. وكانت النتائج المباشرة لهذا التدخل مزيداً من الكوارث على صعيد الأقليات والتي رهنت نفسها للخارج في إطار محاولة حثيثة للتماهي به. التماهي الذي يجد تعبيره في نزعة من الفرنجة تظهر آثارها جلية للعيان. وفي إطار حركة للمثقفين المسيحيين، تأخذ شكل صياغات نظرية، تبرر الالتزام بمبدأ الاستعارة من الغرب كما يقول شرابي[4].

في هذا السياق تعرض المسيحيون مراراً للاضطهاد كنتيجة لهذا التدخل وليس بسبب غيابه[5]، وتؤكد الأحداث الأخيرة التي شهدها منتصف عقد

---

(1) وجيه كوثراني، المسيحيون، من نظام الملل إلى الدولة الحديثة، ص 57 ـ 74. ضمن كتاب «المسيحيون العرب»، وانظر مناقشة قسطنطين زريق له، ص 75.

(2) هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب (بيروت، دار النهار، 1971)، ص 64.

(3) أنظر مروان بحيرا، التدخلات والحروب الداخلية في تاريخ لبنان الحديث 1770 ـ 1982، ص 25، ضمن مجلة الواقع، العدد 5/6.

(4) شرابي، المصدر السابق، ص 72.

(5) فكتور سحاب، المصدر السابق، ص 10 ـ 11 وما بعد.

السبعينات وبداية عقد الثمانينات عندما جاءت إسرائيل لتحرير الموارنة بمباركة من أصوليات غربية مسيحية، كان لقادتها شرف إعلامهم بموعد الغزو قبل يومين من بدئه من قبل رئيس الوزراء الإسرائيلي آنذاك[1]. أقول في هذا السياق تعرض الموارنة على سبيل المثال لمحنة قوية هُدرت فيها دماء الشباب بسبب المطامع الإسرائيلية في المنطقة.

مجموعة العوامل السابقة، تزخر بها الخطابات التي تبحث عن حل للخروج من المأزق، فتتجه إلى الجذور في بحثها عن حل لمعضلة الاغتراب المسيحي في المجتمع العربي الإسلامي. ومن وجهة نظرنا أن ما يصطلح على تسميته بـ «المأزق» يجد تعبيره في خطاب هو بحق، وبكل تنوعاته، **خطاب أزمة**، ويشكل جزءًا حقيقياً، من خطاب أزمة عام، يلف الساحة العربية، ويدخل في إطار أزمة الخطاب العربي المعاصر والذي يمثل الخطاب المسيحي الذي ستقرأه بعد قليل، واحداً من تفرعاته وتشوهاته، في رؤية للخروج من المأزق، أو من خلال بحثه عن حلول، بصورة أدق من خلال سعيه لإقامة حوار مسيحي - إسلامي، هو من وجهة نظرنا وفي بعض وجوهه لا يزال رهن حوار الطرشان. ويظل شاهداً على غياب الحوار أكثر ما يكون دالاً على وجوده.

نعم، إن الحوار المسيحي ـ الإسلامي، هو حوار **واجب الوجود**، لكن خطاب الأزمة/المأزق الذي يغذي هذا الحوار، يندفع في رؤيته للحل إلى آفاق قصوى كأن يطرح العلمانية كحل، العلمانية التي شكلت هاجساً للمثقف المسيحي ونقطة مركزية في بحثه عن موقع في التاريخ المعاصر خارج العالم الديني، في الوقت الذي فشلت فيه الاتجاهات العلمانية على الساحة العربية وقادت إلى آفاق مسدودة. بالإضافة إلى أن العلمنة تنطوي على مجازفة سياسية كما يقول قرم، فهي تعني ضياع الخاص في العام، وهي مرفوضة من قبل الطوائف المسيحية حتى لو قبل بها المجتمع الإسلامي[2]، أو يطالب

(1) يوسف الحسن، البعد الديني في السياسة الأمريكية تجاه الصراع العربي ـ الصهيوني (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1990)، وهو كتاب مفيدٌ في التعرف على صورة الأصولية المسيحية الغربية تجاه الإسلام.

(2) قرم، المصدر السابق، ص 116.

بالاندماج الكامل في إطار الدولة الحديثة والتي هي دولة النخبة أو دولة الطائفة/ القبيلة والتي تقف عبر سياقاتها المختلفة في مواجهة الأمة، والتي تشير التقارير على أنها في طريقها إلى الزوال كما يشير إلى ذلك التقرير الصادر عن مركز دراسات الوحدة العربية حول «المجتمع والدولة في الوطن العربي» خاصة وأن الدعوة إلى الاندماج تصدر عن مسيحيين تقدميين وبالتالي تمثل نماذج منحرفة في إطار رؤية النخب المسيحية الممسكة لزمام القرار والأمور وأقصد النخب التقليدية من رؤساء أحزاب ومجتمع بطركي.

الاندماج الكامل بكل ما يحمله من يوتوبيا، يظل التعبير الحي عن غياب الاندماج، وعن صعوبته، وعن حالة القلق فالدعوة إلى الاندماج، تحمّل بين ثناياها خطاباً موجهاً إلى الآخر/الأقلوي، تدعوه إلى الانصهار في بوتقة الأكثرية، بصورة أدق في ثقافة الأكثرية، الثقافة التي ينظر إليها وعلى مسار تاريخ طويل بالكثير من الشك والريبة والتي تهدد بذوبان الخاص أو إمكان ذوبانه، وذلك بالرغم من القول بأن الثقافة العربية الإسلامية حافظت على خصوصية المسيحيين في رحابها. يكتب ميشيل عفلق مبدياً ارتياحه من أن عدداً من رجال الدين المسيحي - في لبنان خاصة - قد توصلوا مؤخراً إلى الاقتناع بأن: «جميع المسيحيين في هذا الشرق العربي إذا لم يقبلوا عن طوع وإرادة واقتناع ومحبة بأن يكونوا بمعنى من المعاني مسلمين، فإنهم لا يكونون أمناء لفكرهم ووطنهم وعروبتهم»[1]. ويضيف عفلق «هذا ما قلناه قبل ثلاثة وثلاثين عاماً في عام 1943 بأن المسيحيين العرب عندما تستيقظ فيهم قوميتهم سوف يعرفون بأن الإسلام هو لهم ثقافة قومية يجب أن يتشبعوا بها ويحرصوا عليها حرصهم على أثمن شيء في عروبتهم[2].

* * *

(1) ميشيل عفلق، ضمن كتاب محمد جابر الأنصاري: تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي 1930 - 1970، سلسلة عالم المعرفة، العدد 35، 1980، الكويت.
(2) ميشيل عفلق، المصدر السابق، ص 129.

يرى شرابي أن لفظ مسيحي ليس ارتباطاً دينياً[1]، في حين يؤكد قرم على أن الدين هو الخصوصية الأصلية الأقوى الذي يميز الأقلية عن الأكثرية[2]. من هنا يعيب شرابي على المثقفين المسيحيين الأوائل تحاشيهم للجدل الديني وإيثار السلامة والبحث عن دور الوسيط والوجاهة. فالجدل الديني في إطار الحوار المسيحي ـ الإسلامي يمثل إغناءً لهذا الحوار، الحوار الذي من شأنه أن يؤسس لعلاقة جديدة بين الأنا والآخر.

هذا الحوار المؤجل، قفز إلى الواجهة مع الأحداث الطائفية التي امتحن بها لبنان في منتصف عقد السبعينات من هذا القرن، وطرح على أنه الخطوة الهامة للملمة الشمل، الشمل الذي يؤسس على أساس وعي جديد لرؤية المسيحية والإسلامية في سياقهما التاريخي. بصورة أدق، البحث عن القواسم المشتركة وعن الجذور الفكرية وذلك في إطار البحث عن قناعة مشتركة.

بقي أن نقول أن هذا الحوار الذي طرح نفسه على مستوى النخبة وأخذ شكل ندوات ولقاءات عامة بين شخصيات دينية ورسمية وفكرية وبمناسبات عدة، هو ناتج خلق مصيري على مستوى القاعدة الشعبية المسيحية، أو ما يصطلح على تسميتها بـ «**الفئة الأخيرة**»، الأكبر عدداً، والمؤلفة من جميع الذين يحركهم تعلق قوي بالطائفة والذين يكون سبب عيشهم هو الحفاظ على سلامة الأقلية وحمايتها من مختلف الأخطار الخارجية التي يمكن أن تؤدي إلى إضعافها أو انحلالها)[3].

* * *

في هذه الدراسة، سوف أتجه إلى **خطابات مسيحيوية، كتبها آباء مسيحيون أو ذُيلت ومهرت بأسماء مستعارة وتميزت بقوة انتشارها في أوساط ما اصطلح** عليهم بـ «الفئة الأخيرة» وبقوة تأثيرها، التأثير الذي لا ينجم عن مدى

---

(1) شرابي، المصدر السابق، ص 64.

(2) قرم، المصدر السابق، ص 107.

(3) يميز قرم داخل الأقلية المسيحية على مستوى النخب أشخاصاً ذوي أمزجة متباينة ويقسمهم إلى أربع فئات. أنظر قرم، ص 105.

مصداقيتها وعن قوة حجتها، بل عن اختزالها وبساطتها ودغدغتها لعواطف «الفئة الأخيرة».

هذه الخطابات، تهدف إلى بناء حوار مسيحي إسلامي على قواعد جديدة هي بالأصح لا قواعد. وأمامي في هذا المجال نموذجان.

الأول: «القرآن دعوة نصرانية» للأب الحداد. وقد صدر ضمن مجموعة من المؤلفات للمؤلف نفسه بهدف بناء السبل لحوار مسيحي ـ إسلامي ووصف على أنه «بلاغ للناس»، وهو مجلد ضخم تربو صفحاته على السبعمائة صفحة[1].

الثاني: بعنوان «قس ونبي» وقد ذيل باسم مستعار هو «أبو موسى الحريري»، يتكامل مع الأول ويكاد يكون النسخة الثانية للأول أو صورة طبق الأصل. وقد جاء في إطار الرد على المحاولات الفاشلة للتوفيق بين المسيحية والإسلام. ساعياً إلى تجاوزها وذلك من خلال بناء جسور جديدة أهملها مؤرخو الأمس وتجاهلوها، لكن التاريخ يأبى إلا أن يظهر الحق والحقيقة، وهذه المرة على يد «أبي موسى الحريري»[2].

إذا كان الخطاب حجاباً، فإننا في قراءتنا النقدية هذه لمجموع الخطابات وعبر نصوصها المباشرة الموجودة بين دفتي الكتاب نرمي إلى التعرف إلى أي مدى وصلت هذه الخطابات إلى أهدافها. وعبر أي شكل من المخاتلة والكبت والاستبعاد والتحوير استطاعت أن تمس ما تريد، وعن لا معقوليتها في الوقت الذي تدعي فيه المعقولية، وعن لا تاريخيتها في الوقت الذي تدعي فيه أنها تقرأ التاريخ. وعن مدى حضور الآخر/الغربي/المسيحي/ الاستشراقي في الوقت الذي تدعي فيه الرغبة في إقامة حوار مسيحي ـ إسلامي وعلى قدم المساواة.

وانطلاقاً من أن كل نص له استقلاليته وكينونته الخاصة وفاعليته الخاصة

(1) الأب الحداد، القرآن دعوة نصرانية، بيروت، بدون تاريخ للنشر.

(2) أبو موسى الحريري، قس ونبي، بدون تاريخ نشر.

والتي تأتي من وقائعيته فإننا سوف نضرب صفحاً عن مؤلفي النصوص، فهذه النصوص قائمة بذاتها وتتكامل فيما بينها وتنسجم في طروحاتها ويحل أحدها محل الآخر في غيابه، وهذا هو مكمن ضعفها[1].

* * *

القرآن دعوة نصرانية:

الحوار المسيحي ـ الإسلامي، هو حوار متعدي، بمعنى أنه مضمر بما هو سياسي. فالبعد السياسي في الحوار هو الحاضر/ الغائب دائماً، والغائب/ الحاضر ابتداءً. ليس هذا فحسب، فبما أن الحوار يطال التاريخ القديم في إطار بحث هذا الحوار عن الجذور التاريخية للعلاقة بين المسيحيين والمسلمين؛ فإنه يتكشف عن بعد آخر، عن علاقة السياسة بالتاريخ، والتاريخ بالسياسة، بصورة أخرى وأدق عن الوجه السياسي لرجل الدين أثناء قراءته للتاريخ. من هنا، فإنه يجب أن لا يغيب عن بالنا، لعبة الخطاب هذا، ومحاولاته لإيقاعنا في أحابيله، فهو بالرغم من ادعائه بأنه يهدف إلى نشدان الحقيقة، حقيقة العلاقة بين المسيحية والإسلام إلا أنه سرعان ما يتكشف البعد السياسي له، ويظهر لنا الحضور الكبير لرجل الدين في السياسة. خاصة وأن رجل الدين المسيحي (البطرك أو المطران أو الأب) هو الذي يتصدى ويقوم بقراءة جديدة للتاريخ، سواء كان تاريخ الآخر/ المسلم أو تاريخ العلاقات العربية[2].

من جهة أخرى فإن هذا الحضور الكبير لرجل الدين في السياسة وفي قراءته للتاريخ، يظل شاهداً على نسبية المعرفة التاريخية، ينتقي رجل الدين/ المؤرخ، أو لنقل هاوي التاريخ الجديد، من الأحداث ومن وقائع الماضي ما يعينه على تحقيق أغراضه وأفكاره المسبقة والتي يحاول من خلالها التأكيد على أن الدين الإسلامي

---

(1) علي حرب، نقد النص (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1993) أنظر المقدمة التي تؤسس لنقد النص من منظور حديث.

(2) في الأغلب فإن من يتصدى من قبل النخب المسيحية لكتابة التاريخ يكونون من الآباء رجال الدين.

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

الأسس التي قام عليها الإسلام النصراني. وبالتالي فهم حياة محمد ودوره.

أ ـ إن رحلة محمد إلى بلاد الشام مع عمه أبي طالب تظهر وفق حسابات الأب الحداد التي تعتمد مبدأ الظن والتخمين على أنها «حج الفتى محمد مع عمه أبي طالب إلى الإمام الأكبر في سن /12/ سنة وهو سن التكليف اليهودي»[1] فهي لم تكن محكومة بأهداف تجارية.

ب ـ إن رحلات محمد اللاحقة في تجارة خديجة هي «قيامه بالسفارة بين مطرانية مكة والإمام الأكبر بحيرا».

ج ـ قضى محمد خمسة عشر عاماً، منذ زواجه من خديجة ـ الزواج الذي سار وفق مخطط مسبق ومرسوم[2] ـ وحتى مبعثه، بجوار القس/المطران ورقة بن نوفل، يقوم بكل مظاهر «النصرانية» الرهبانية، من تحنف ودرس للكتاب وتعبد وصلاة، وحضور ترجمة الإنجيل التي كان يتولاها ورقة بن نوفل.

لن أحفل بتناقضات المؤلف، ولن أقارع الحجة بالحجة لأفضح تهافت هذا الخطاب، فهذه باتت تنتمي إلى حيز النقد الكلاسيكي بالإضافة إلى أنها تحتاج إلى مؤلف يوازي المؤلف الأصلي ويكون مقتنعاً بحجج المؤلف. ولم ولن أكترث بتأويلاته التي تعتمد الظن ولم ترد في كتب التفسير والتأويل، أي مجموعة النصوص الجافة التي تحيط بالنص القرآني. ما يهمني هو إلى ما يرمي المؤلف، وهل يهدف فعلاً إلى تعزيز موجبات الحوار أم أنه يهدف إلى إلغائه من الأساس؟ وعن ما يسكت عن هذا الخطاب وما يحوره، ما يخفيه ويستتر عليه وعن ما هو مضمر في خطابه من خفايا ونوايا تؤسس أو تلغي الحوار؟!

إن الشعائر الإسلامية التي جاء بها محمد، ليست أكثر من تجسيد لتعاليم النصارى وعلى رأسهم القس ورقة بن نوفل. **فالصلاة والصيام والتعبد آثار نصرانية**، وتحريم الخمر أثر نصراني وكذلك الوضوء والغسيل والجنابة والختان والحجاب

(1) القرآن دعوة نصرانية، ص 286.
(2) المصدر نفسه، ص 286.

وأحكام الزواج والحجر على الابنة والمرأة في البيت، كل تلك هي آثار نصرانية[1].

إن النتيجة التي يخلص إليها الأب الحداد هي أن الدعوة القرآنية هي دعوة النصارى من بني إسرائيل ومن تنصر منهم من العرب[2]. ويضيف بقوله «تسلم محمد بنفسه إمامة «النصارى» بمكة، خلفاً لنسيبه قس مكة ورقة بن نوفل، فكان أول المسلمين، فعرض النصرانية على العرب بالدعوة القرآنية»[3].

حتى الوحي يرتبط بورقة بن نوفل ويغيب بغيابه، يقول الأب الحداد «مسيرة محمد، بناء على حديث عائشة، تدور منذ زواجه حتى مبعثه وفتور الوحي، في كنف قس النصارى، ورقة بن نوفل وفتور الوحي دليل على يد ورقة في الدعوة القرآنية[4].

القرآن إذن دعوة نصرانية. والإسلام هو الوجه المقابل والمباشر لحنيفية النصارى! يقول الأب الحداد: «ولما استتب الأمر للنصارى من بني إسرائيل، قاموا بالمحاولة الثانية ـ وهي الدعوة لحنيفيتهم باسم الإسلام»[5]. كان ميشيل عفلق وقد دعى المسيحيين ـ وكما مر معنا ـ أن يقبلوا عن طوع وإرادة واقتناع بأن يكونوا بمعنى من المعاني مسلمين. وها هو الأب الحداد يدعو المسلمين لأن يعودوا إلى أصولهم الأولى، إلى نصرانيتهم، ليشهدوا **أن لا إله إلا الله وأن المسيح رسول الله**. هذا ما يقوله في خاتمة الكتاب، داعياً المسلمين إلى الشهادة الواحدة الجامعة بين الإسلام والمسيحية وهي: أشهد أن لا إله إلا الله و«إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه»[6].

---

(1) القرآن دعوة نصرانية، ص 90.

(2) المصدر نفسه، ص 207.

(3) المصدر نفسه، ص 211.

(4) المصدر نفسه، ص 77.

(5) المصدر نفسه، ص 90.

(6) المصدر نفسه، ص 707.

هكذا يتفتّقُ الحوار الواجب الوجود عن دعوة علنية إلى العودة إلى البدايات الأولى، لنقل إلى الأصول الأولى، إلى الحظيرة التي يقودها الراعي الأول، فالخراف الضالة من بني إسماعيل عليها أن تعود إلى حظيرة بني إسرائيل، فلا نهضة ولا حوار بدون هذه العودة. وكما لاحظنا سابقاً فإنه إذا كانت النهضة الأولى قد ارتكزت في مرجعيتها إلى نصارى بني إسرائيل فإن النهضة الحديثة لا تقوم بدونهم!

وفي رأينا، أن هذا النوع من الخطابات، والمسكون بها جنس الصياغة التبشيرية بدين المسيح كما تعبر عنه ألفاظه وتراكيبه، والذي يقوم على احتقار الآخر ورده إلى باب الخراف الضالة والمسكون بشبح الدراسات الاستشراقية، **لا يهدف فعلاً إلى إقامة الحوار بل إلى إلغائه**. لأن الحوار يحميه الاختلاف وتُعزّزه الخصوصية في حين أن الضم بالقسر والإلحاق والتبعية تقوم على إلغائه وتقود إلى فوضى وعشوائية يزخر بها الكتاب وتظهر أنها نتيجة حتمية لدراسة تفتقد إلى الأساس الذي تقوم عليه ويغيب عنها المنهج وبالأخص المنهج الجديد في دراسة الظاهرة الدينية وأشير هنا إلى الإنجازات الهامة في حقل الدراسات الإناسية والتي ضلت الطريق، بالأخص أضلها طريق التعصب عن الوصول إلى أهدافها.

القرآن كتاب القس: قراءة في كتاب «قس ونبي»

الكتاب هذا صدر في إطار سلسلة تهدف إلى قول «**الحقيقة الصعبة**» وقد حظي بشعبية كبيرة في أوساط من اصطلح على تسميتهم بـ «الفئة الرابعة» وتم تداوله بكميات كبيرة. وكما أسلفت فالكتاب يتكامل مع الكتاب الأول ويكرره بصورة مملة بحيث يظهر للوهلة الأولى على أن الثاني هو الأول. وهو مثال للتشويه والخلط والتكرار.

إن **الحقيقة الصعبة** التي ينشدها الباحث وذلك بهدف إقامة حوار مسيحي - إسلامي هي **اللاحقيقة** والهذيان فالكتاب في بحثه عن الحقيقة يعتمد الظن ويبني على الظن أوهاماً يجعل منها حتميات في قراءته للتاريخ. حتميات تجعل من العلاقة بين القس والنبي أنموذجاً لفوضى فكرية ولخطابات هذر تملأ كل

صفحات الكتاب. إن علاقة ورقة بن نوفل بـ «محمد» والتي تجعل منها معظم مصادر التاريخ العربي الإسلامي عرضية وعابرة تصبح في نظر مؤلف كتاب «قس ونبي» على أنها علاقة وطيدة، وما تجاهل المصادر التاريخية الإسلامية لهذه العلاقة إلا من باب الهروب من مواجهة الحقيقة الصعبة والتي تشاء الأقدار أن تكتشف على يد مؤلف «قس ونبي» لاكتشاف الذي من شأنه أن يؤسس لعلاقة جديدة وأخوية بين المسيحيين والإسلاميين من مجرد قراءتهم للحقائق الصعبة التي يظهرها المؤلف.

لنتعرف على طبيعة العلاقة بين القس ورقة بن نوفل وبين محمد؛ يقول المؤلف: «ولكلٍّ من القس والنبي، في الدين الجديد، دور: **الأول** أوحى وعلّم ودرب وأرسى الدعائم، **والثاني** سمع وتعلم ودرس وشيد البنيان. وفضل الأول على الثاني كفضل المربي على ربيبه. القس أستاذ علم فتى ذكي الفؤاد عرف اختياره ونجح، والنبي تلميذ نجيب حفظ ما تعلم وأبدع. الأول نقل كلمة الله الأعجمية إلى «لسان عربي مبين» والثاني بلّغ «حكمة العربية وتلاها على المؤمنين» ويضيف المؤلف قوله «بيد أن النبي استطاع أن يتفوق على القس ويستقل عنه، شأنه كشأن أي تلميذ بارع يتخطى بذكائه قدرات معلمه. وشأن القس كشأن أي مرب حكيم. لقد كان النبي، لفرط ذكائه، ينشد الحرية ويلتمس الاستقلال، وكان القس، لوفرة حكمته، يختفي أمام عنفوان تلميذه بلباقة، ويتوارى عن مسرح التاريخ الذي واراه وراء ستار حاجب، لقد أدى القس خدمته وذهب»[1].

الكتاب يبحث في دور القس، يظهره، يبرزه إلى العيان، وذلك بهدف إظهار الدور الكبير للنصارى في الدين الإسلامي والذي لا يزيد عن كونه مجموعة من التعاليم المسيحية تلقاها التلميذ البارع على يد القس الحكيم وهذا ما يهدف إليه الكتاب فلكي نؤسس حوار حقيقيٌّ ما على المسلمين إلا العودة إلى الحقيقة والحقيقة هي لسان حال القس. **فبذلك نؤسس لحوار جديد يقوم على عودة**

(1) أبو موسى الحريري، قس ونبي، ص 6.

الخراف إلى حظيرتها؟

خطاب أبو موسى الحريري يكرر نفس السفيرة اللغوية التي قام عليها كتاب الأب الحداد، ويكشف بصورة جلية عن مدى حضور الآخر/المستشرق التقليدي وراء هذا الخطاب يهمس له بطروحات قديمة ومعادية يظنها المؤلف حقائق ما بعدها حقائق. ونلمس هذا الحضور من قراءتنا للمراجع التي اعتمدها من كتب الاستشراق. حيث نعثر على لامنس Lammens وبلاشير Blachere ووات Watt وكوهين Cohen... إلخ. هذه الكتابات الاستشراقية أو الإسلاماتية ـ وعلى حد تعبير محمد أركون ـ باتت متخلفة جداً عن الثورة الحديثة في مجال العلوم الإنسانية في فهمها للظاهرة الدينية بالأخص وهي بالتالي لا تصلح لأن تكون أساساً يشجع على الحوار.

نعود للقول إنّ «أبو موسى الحريري» ما يفتأ يكرر نفس السفيرة اللغوية التي تغلب الظن وتعتمده كمنهج. فالقس هو ابن عم خديجة زوج محمد، وهو رئيس النصارى في مكة والذي خطط ورسم بدقة لزواج تلميذه البارع محمد من خديجة ليكون بقربه وليضمن ولاءه، فالقس زوج النبي محمد والقس درب النبي والقس علَّم النبي وأعلن أنه خليفته والنبي **لا يزيد عن كونه قساً لقس هو بالأساس نبي**. هذا ما تقوله العناوين الفرعية في الكتاب وما تقوله سطوره «وما تنسبه المصادر إلى محمد هو بالحقيقة ينسب إلى القس»؛ وهذه هي حقيقة الحقائق من وجهة نظر المؤلف[1]. إن نجاح القس كان في اختياره لمحمد وتزويجه إياه من «سيدة نساء قريش»، وتدريبه له في غار حراء على التأمل والخلوة والتفكر بالله وتعليمه إياه التوراة والإنجيل وما لم يكن يعلم، ومناصرته له في جميع مهماته الصعبة[2].

إن جميع الطقوس الإسلامية من شعائر ومعاملات لا تزيد عن كونها تعاليم يهودية مسيحية فلماذا المكابرة؟! هذا ما يشي به خطاب المؤلف. فتعالوا أيها المسلمون إلى كلمة سواء واعرفوا الحقيقة الصعبة على يد القس/ الأب/

---

(1) أبو موسى الحريري، قس ونبي، ص 61.

(2) المصدر نفسه، ص 193.

الكاهن/ المطران الجديد.

إن التلميذ البارع محمد، قد اشتط قليلاً على تعاليم قسه، فقد حلا له ـ والتعبير للمؤلف ـ أن يقفز فوق الأحداث والتاريخ وأن ينسب ما جاء به إلى دين إبراهيم، وذلك بهدف تخطي الخلافات العقائدية بين بني إسرائيل وأحزابهم المتعددة[1].

إن النتيجة التي يخلص إليها المؤلف هي أن النصرانية والإسلام دين واحد باختلاف الاسم أو قل ـ والقول له ـ إن **الإسلام هو الاسم العربي للنصرانية**. فلماذا يغيب الحوار عن الاثنين بين أبناء دين واحد هكذا تستعيد نبوة محمد وترد إلى اجتهادات تلميذ بارع.

كان مؤلف «القرآن دعوة نصرانية» قد دعا إلى كلمة سواء بين المسيحيين والمسلمين تقوم على الشهادة بأن لا إله إلا الله وأن عيسى بن مريم رسول الله. وها هو مؤلف «قس ونبي» يدعو أيضاً إلى ذلك فهو يقول إن هوية محمد تقوم على القول بـ «**لا إله إلا الله الذي آمنت به بنو إسرائيل**» هذه الكلمة أساس الحوار ومتنه. ومع أن الآية السابقة جاءت على لسان فرعون مصر أثناء غرقه في اليم كما يورد كل المفسرين[2] إلا أنه يبرزها ليجعل منها قولاً على لسان محمد وذلك بهدف إما التأسيس للحوار أو إلى إلغائه وهذا المرجح.

في الخاتمة:

هذه نماذج من حوار، هو في أفضل حالاته حوار طرشان، يظل وعلى جميع الأصعدة سعياً لإلغاء كل محاولة لإقامة حوار مسيحي ـ إسلامي. والخوف كله أن هذه النماذج من الحوار لها قاعدتها الشعبية الواسعة وتلقى صدى واسعاً يغذي عند أبناء الأقلية من «الفئة الرابعة» وقادتها من رجال الدين حالة الاستحواذ الديني الذي

---

(1) أبو موسى الحريري، قس ونبي، ص 103.

(2) أنظر تفسير ابن كثير، الجزء الحادي عشر، المجلد الثاني ص 390 ـ 391 (بيروت، دار المفيد، 1983).

يأخذ طابع الهذيان والذي يدفع وباستمرار إلى اشتداد المأزق. ونحن نرى فيه خطاب أزمة، يمثل جزءًا من كل، ويحتاج إلى من يكشف عيوبه وتهافته. فهذا هو الطريق إلى الحوار الصحيح وهذا ما أردنا من هذه الدراسة.



این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است



إلى كتاب الكاثوليكي الإنكليزي وليم رينولدز «الكالفينيّة* التركية»، الذي يتضمن مقارنات بين المذهب الكالفيني ومبادىء العقيدة الإسلامية؛ وإلى كتاب مواطنه مُمثّل الكنيسة الأنغليكانية** م. ساتكليف عن «البابويّة ـ التركية» الذي سعى أن يُظهِر من خلال مضمونه الحماسي «فضائح» الكاثوليكية.

والحقيقة إنّ لهجة التخوين، والاتهامات المُتبَادَلة بـ «الإسلامية»، التي شاع استخدامها بين الأطراف المسيحية المتخاصمة والمتنافسة في القرن السادس عشر، ظلّت مُهيمنة مئة سنة بعد ذلك بين عدد كبير من العلماء ـ المستشرقين.

في سنة 1697 نُشر كتاب المستشرق الإنكليزي هنري بريدو (H. Prideaux) بعنوان مطوّل ودلالة واضحة ـ «الطبيعة الحقيقية للاحتيال، المتجسِّد في سيرة محمّد الشخصية؛ بالإضافة إلى مناقشة ترفع التهمة المماثلة عن المسيحية». وفيه يتبع بريدو المنهج التقليدي للمؤلّفات المسيحية ـ الأوروبية، الذي يضعُ عادةً نشوء المسيحية (كديانة عالمية إلهيّة) في تعارض مع ظهور الإسلام بوصفه «عقاباً إلهياً»؛ ساعياً من خلال هذا الأسلوب السجالي ـ الدعاوي للدفاع عن العقيدة المسيحية أمام مُنتقديها من مُعاصرِيه. ومن المثير، أنّ

(*) الكالفينيّة نسبة إلى جون كالفِن (1509 ـ 1564): لاهوتي فرنسي بروتستانتي. من رجالات الإصلاح الكنسي. تحوّل عن الكاثوليكية عام 1523، وصار من قادة البروتستانت المشهورين. ويُنسَب إليه «المذهب الكالفيني»، وهو نظام مُتَّبع في الكنائس البروتستانتية المعروفة بالكنائس المصلحة. ويقوم على الإيمان بأن الكتاب المقدس هو المصدر الوحيد لشريعة الرب ونواميسه. ولا يعترف بسلطة البابا. كما يعتقد بإمكانية الخلاص بالإيمان وحده، الذي يُعطى هبةً من الله، ولا يُكتَسَب بكثرة الطقوس والعبادات. وبحسب الكالفينية تُقسم الكنيسة إلى ثلاثة أشكال: (1) المُناضِلة، وهي العاملة في هذا العالم؛ (2) المُعذَّبة، وهي المُكوّنة من المؤمنين الذين يقاسون عذاب المطهر؛ (3) المنتصرة، وهي جماعة القديسين في السماء (المُترجِم).

(**) الانغليكانيّة: مذهب الدولة الرسمي في إنكلترا. أنشأه هنري الثامن، الذي كان ملكاً على إنكلترا من 1509 ـ 1547، وانفصل عن الكنيسة الكاثوليكية سنة 1535. وقد واصل إدوارد السادس تثبيت أركان هذا المذهب، ثم أتمّته أليزابيت الأولى سنة 1562 (المُترجِم).

بريدو فكّر في البداية أن يجعل عنوان هذا الكتاب «تاريخ سقوط الكنيسة الشرقية»، حيث أراد أن يوضح استناداً إلى ما جرى في الكنائس الشرقية ما بين سنتي 602م و936م مدى خطورة الخلافات والانقسامات اللاهوتية. وقد رأى بريدو في المسلمين «سلاح الغضب الإلهي»، وانتقام الرب للخطايا المقتَرَفة من المسيحية الشرقية. ففي الاضطرابات والانشقاقات المسيحية في عصره، وفي المجادلات العنيفة، وتُهَم الكفر والإلحاد والوثنية المُتداوَلَة في صراعات الطوائف والفِرَق والمذاهب الأوروبية (المسيحية) المختلفة، رأى بريدو الخطر ذاته، الذي حَلَّ بالمسيحية الشرقية من قبل، فيقول: «هل فقدنا حقّاً عقولنا، لكي لا نفهم، أنّ باستطاعة الرب أن يُرسلَ في ظرف مماثل مُحمّداً آخر ليربكنا ويعكّر صفو حياتنا!!»[1].

وقد أعطى عصر الأنوار الأوروبي للإسلام «حقَّهُ»، ولكن بطريقة مختلفة إلى حدٍّ ما. فلم تغب «مشكلة» الإسلام عن اهتمام «أعلام» القرن الثامن عشر و«نوابغه»، وفي طليعتهم فولتير. حيث لفتت نظره قبل كل شيء شخصية نبيّ الإسلام محمّد، الذي جعله البطل الرئيس لمسرحيته التراجيدية «ماهومِت». وكان عنوانها الكامل ـ «التعصّب، أو النبيّ ماهومِت». مع أن الدارسين يفترضون أنّ فولتير استخدم في تأليف هذا العمل التراجيدي بعض التصانيف العلمية والأدبية، التي راجت في عصره (مثل: «حياة مُحمّد» للكونت دي بولينفيلي؛ «سيرة مُحمّد» لجان غرينيه؛ وكذلك الترجمة الإنكليزية للقرآن، التي قام بها جورج سيل)، أمّا الأحداث والوقائع التاريخية الحقيقية في شبه الجزيرة العربية، وكذلك المُعطيات الثابتة في سيرة النبيّ محمّد الشخصية، فقد أهملها الفيلسوف الفرنسي فولتير إهمالاً تاماً تقريباً. لقد رأى فولتير في شخص النبيّ محمّد نموذجاً للتعصّب الديني، والطغيان الثيوقراطي، الذي يستغل مشاعر الناس البسطاء ومعتقداتهم الساذجة لبلوغ غاياته الشريرة. وبهذا الصدد كتب فولتير إلى بعض أصدقائه قائلاً: «إنّني أصوِّر محمّداً متعصّباً،

(1) P. M. Holt. The Treatment of Arab History by Prideaux, Ockley and Sale. Historians of the Middle East. (London, 1962), pp. 290-292.

عنيفاً، ومُحتالاً... وعاراً على الجنس البشري، ذلك الذي تحوَّل نبيّاً، مُشرِّعاً ومِلكاً بعد أن كان تاجراً... «محمّدٌ» ـ إنه يُجسِّد خطر التعصّب...»[1].

وفي «رسالة إلى ملك بروسيا حول تراجيديا «محمّد»» يشرح فولتير مرةً أخرى مفهومه وتصوّره لشخصية النبيّ العربي: «محمّدٌ عندي، ليس سوى مُراءٍ (tartuffe) بيده سلاح»[2]. وهكذا يتضح لنا بجلاء، كيف أنّ فولتير لم يكلّف نفسه عناء أن يضع نصب عينيه مهمة ـ وإن كانت محدودةً للغاية ـ فهْم ظروف نشأة الإسلام، وبالتالي الإدراك الموضوعي السليم لتاريخ ظهور هذه العقيدة، وجوهرها، والنشاط الديني ـ التوحيدي لشخصية نبيّها. بل إنّ فولتير على أساس «مادّة الإسلام» و«معطيات الإسلام»، يقدّم حلوله للمشكلات السياسية والاجتماعية، التي تؤرق مُعاصرِيه. ففي لُب عمله هذا تبرز مشكلات أوروبا (القرن السابع عشر والثامن عشر)، وأهمّها: قضايا «الحاكم» و«الشعب»، و«الدولة» و«الكنيسة»، ومعالجة النقائص والعيوب الاجتماعية وخطر اللامركزية والتسيّب، والسلطة المُطلقة، المؤدّية حتماً إلى الاستبدادية، والتعصّب الديني، الذي يُشكِّل الأرضية المُلائمة لتلك السلطة الاستبدادية. وهكذا، فهي مسرحية تعجّ بالأفكار والآراء التنويرية لعصر فولتير، مع أنها بعنوان «مُحمّد». وقد علّق الكاتب الروسي أ.أرتامونوف على مسرحية فولتير المُشار إليها بقوله: «من حيث الجوهر، فإنّ فولتير في مسرحيته هذه يقود جدلاً وسجالاً واسعين مع الكاتب السياسي ذي الشهرة العظيمة، الإيطالي نيكولو ميكيافيلّلي (1469 ـ 1527)، الذي أعلن في مؤلَّفه «الأمير» (1515) أنّ «الغاية تبرّر الوسيلة»، وأن النجاح العملي للحاكم الجيد هو في تحقيق الأهداف والغايات، وليس القانون الأخلاقي هو الامتحان الوحيد للوسائل إذا كانت مشروعة أم لا. وأنّ الخير النهائي لشعبه قد يتطلّب من الأمير أن يكذب ويخدع أو حتى يقتل. وبالتالي على الأمير أن يتبع الوسائل كلّها، لأنّ كل

(1) أ. ي. كوبزيف: حول مفهوم الشخصية في الثقافتين الشرقية والأوروبية. مجلّة «شعوب آسيا وإفريقيا»، 1979، العدد 5، ص 676 (بالروسية).
(2) المصدر نفسه، ص 645.

الوسائل جيدة ومناسبة إذا كانت تفضي للوصول إلى السلطة والاحتفاظ بها. أما «محمّد» فولتير، فهو شخص «سلبي»، كما لو أنّه يجسّد في ذاته الأمير «المثالي» (الأخلاقي) وفق تصورات ميكيافيللي، ولكن هذه السمات بالذات هي التي تحوِّله إلى طاغية مُستبد على رأي فولتير»[1].

لقد التفت منوِّرون آخرون إلى الموضوعات الشرقية، مثل: مونتسكيو في «رسائل فارسيّة»، وديدرو في «الحلي الفاضحة». ولكن، كما كان الأمر بالنسبة لمؤلّفات فولتير، فإنّ الصبغة الشرقية المُعطاة لهذه الكتب، جاءت لتصبّ أساساً في إطار الأفكار التنويرية. وبناءً عليه، يمكن القول إنّه في أوروبا (القرن الثامن عشر) أُلبس الإسلام حلّة أُخرى، مشحونة بمضمون أيديولوجي جديد «حيث أنه يُستخدَم الآن ليس فقط من قبل فرق وجماعات مسيحية مختلفة ومتناحرة في المناقشات والمناظرات اللاهوتية والمذهبية فيما بينها، وإنما من طرف أنصار نظرية التقدّم في مجادلاتهم ضد القوى المُحافِظة والتقليدية»[2].

في نقد الإسلام وجدت الأنتلجنسيا الأوروبية تعبيراً عن نزعاتها وأمزجتها المُعادية للأكليروس (الهيئة الكنسية) وللسلطات الملكية المُطلَقَة. والحقيقة فإنّ أوروبا تدين كثيراً لمنوّري القرن الثامن عشر، الذين عمّموا فكرة «رجعية الإسلام»، والزعم بعدائيته للتقدّم، وللتطور الاجتماعي والثقافي للشعوب. وهي الفكرة نفسها، التي صارت في القرن التاسع عشر قالباً نمطياً شائعاً لأبعد الحدود. ويكفي في هذا السياق التذكير بمؤلّفات رينان*.

إلى جانب الفلاسفة الأوروبيين، والأدباء وشعراء القرن الثامن عشر وبداية

---

(1) أ.ي. كوبزيف: حول مفهوم الشخصية في الثقافتين الشرقية والأوروبية. مجلة «شعوب آسيا وإفريقيا»، ص 16.

(2) A. Hourani. Europe and the Middle East. (London, 1980), p. 13

(*) أرنست رينان (1823 ـ 1892): علاّمة وفيلسوف فرنسي، عالم بارز في الآثار والثقافات القديمة، ومؤرخ للديانتين اليهودية والمسيحية، وفقيه في اللغات السامية. أصدر «تاريخ مصادر المسيحية» في ثمانية مجلدات (1883) (المُترجِم).

القرن التاسع عشر، انجذب الجميع إلى الموضوعات الشرقية، التي أصبحت «الموضة» الدارجة آنذاك. وبعد أن طبع أنطوان غالان* ترجمة «ألف ليلة وليلة»، اتجهت الأنظار كلّها صوب الشرق، الذي رأى الأوروبيون فيه معيناً لا ينضب من الرومانسية والغرائبية. ومن المناسب النظر ضمن هذا السياق إلى تحذير هوفمان** في رسالته إلى الناشر، الذي كان يُعدّ لطباعة حكايته «القِدْر الذهبي»، حيث يقول: «ولكن لا تفكروا بشهرزاد و«ألف ليلة وليلة». فالعمائم والسراويل التركية زالت نهائياً»[1]. وعلى مدى مئة سنة كاملة تآلفت أوروبا وتعايشت مع تصوّراتها الخاصة عن الشرق، بوصفه ذلك العالَم الغريب وغير العادي. وتحت تأثير هذه التخيّلات الذهنية اندفع في النصف الأول من القرن التاسع عشر عددٌ هائلٌ من الرحّالة إلى البلدان الشرقية، لكنهم أُصيبوا بصدمة نفسية قويّة من جرّاء الشعور بخيبة الأمل. ونلمس هذه المشاعر المُحبَطَة في عدد كبير من المذكرات، واليوميات، والرسائل التي حرّرها الأوروبيون، الذين زاروا بُلدان المشرق العربي في تلك المرحلة. وهو ما أشار إليه نورمان دانييل في أحد مؤلّفاته عن الإسلام وأوروبا[2].

وبشكل عام يمكن التأكيد، أنّه بدءاً من القرن الخامس عشر وإلى نهاية القرن

(*) أنطوان غالان A. Galland (1646 ـ 1715): مستشرق فرنسي. درَّس العربية في فرنسا. زار الشرق، وترجَمَ «ألف ليلة وليلة»، و«أمثال لقمان» (1694). له مذكرات وأبحاث في النقود العربية (المُترجِم).

(**) أرنست تيودور أمادوس هوفمان (1776 ـ 1822)، الروائي ومؤلّف الحكايات الألماني. كان يُعَدّ في قمة روائيّي الرومانسية، ولقد أُعجِبَ به الذين كانوا قد سخروا من أغلب الرومانسيين، وقلّدوه، ومنهم بلزاك وبودلير وبوشكين ودوستويفسكي. من مؤلّفاته: «إكسير الشيطان»، «قطع ليلية في كالوت مانر»، «القط مور وآراؤه في الحياة» (أنظر: دليل القارىء إلى الأدب العالمي لمجموعة من المؤلفين، ترجمة محمد الجورا، ط 1، بيروت، دار الحقائق 1986، ص 336) (المُترجِم).

(1) أرنست تيودور هوفمان. القط مور وآراؤه في الحياة. قصص وحكايات. (موسكو، مكتبة الأدب العالمي، 1967)، ص 764 ـ 765 (بالروسية).

(2) N. Daniel, Islam, Europe and Empire. (Edinbourgh, 1966), p. 50.

التاسع عشر، نمت المعارف الواقعية عن الإسلام، ولكن بصورة بطيئة جداً، وضمن وسط ضيّق في الدوائر العلمية الأوروبية. ومن اللاّفت للانتباه، أنّ مفهوم «المُستشرق» (Orientalist)، أي العالِم، أو الدارس للشرق أو لغاته أو فنونه أو حضارته.. إلخ، ظهر في اللغة الإنكليزية في سنة 1779، وفي الفرنسية ظهر هذا المصطلح في سنة 1799. أمّا الأكاديمية الفرنسية فلم تعتمد في قاموسها كلمة «استشراق» (Orientalism) إلاّ في عام 1838[1]. والواقع أنّ التفسيرات الأوروبية لظهور الإسلام، والمتداوَلَة في العصر الحديث ارتدت بالأساس طابعاً تطبيقياً، وكانت ـ خلافاً للقرون الوسطى ـ مشروطة بالاحتياجات والمهام الأيديولوجية الأوروبية الداخلية قبل كل شيء. فوراء مقولة «الجامعة الإسلامية» التي طرحها اللوثريون، وخلْف أمزجة المنوّرين «المُضادّة للمحمديّين»، ووراء الانجذاب الواسع إلى الحياة النسكية وسحر الشرق، تكمن مشكلات داخلية دينية واجتماعية ـ سياسية وتناقضات في بُنى المجتمعات الأوروبية ذاتها.

في القرن التاسع عشر اجتاحت بلدان الشرق موجةٌ قوية من القادمين الأوروبيين شملت العسكريين، والتُجّار، والمبشّرين، والإداريين، والكوادر التقنية والعلماء من اختصاصات مختلفة، فانفتحت بذلك أمامهم إمكانيات عريضة للتعرّف على عالم جديد. حيث إنّ دائرة معارفهم عن حياة البلدان الإسلامية، وعن ثقافاتها ودينها أصبحت تتّسع بسرعة غير عادية. وفي أوروبا ذاتها ظهرت مُعطيات وحقائق جديدة، ووثائق ومخطوطات تكتشف للمرة الأولى، وكذلك كتابات ودراسات عن انطباعات وملاحظات عيانية مباشرة. فالاهتمام إزاء العالم الإسلامي أصبحت تمليه في هذه المرحلة الاحتياجات العملية والمصالح الحيوية للبلدان الأوروبية.

وبهذا يمكن القول بموضوعية كاملة إنّ «علم الإسلاميات» وُلد في أحشاء المخططات الاستعمارية. أو تزامن على الأقل مع ارتفاع الأصوات الأوروبية،

(1) أنظر: M. Rodinson, La fascination de l'Islam. (Nijmegen, 1978), p. 73.

الداعية إلى «استعادة السيطرة على الأرض المُقدّسة من أيدي مغتصبيها المسلمين»، عن طريق اتّباع جملة من الإجراءات العملية ـ التطبيقية، وفي مقدمتها إنشاء المدارس العربية في الغرب كشرط لتحقيق المعرفة الدقيقة لعقلية العرب والعقيدة الإسلامية. وقد تبيّن للدوائر الاستراتيجية الغربية أنّ التفوّق العسكري والتقني والاقتصادي غير كافية من أجل إدارة البلدان المُستعمَرَة، وبغية الاحتفاظ بالتأثير اللازم في البلدان التابعة. فالمصالح الاستعمارية تطلبت مجموعة مُحدّدة ومتكاملة من المعارف والمعطيات حول تلك البلدان. «وإلى جانب الاستشراق العملي.. تطوَّر ذلك الفرع من العمل الاستشراقي، الذي أُطلقت عليه تسمية «الاستشراق العلمي»[1].

وبدون شكّ، فإنّ «علم الإسلاميات» الأوروبي قدّم في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين مساهمة ضخمة في ميدان دراسة تاريخ الإسلام ثقافةً وعقيدة. وبهذا الصدد يقول الباحث الروسي م.أ. باتونسكي: «في سعيه لإقامة أساسٍ عقلاني لعملية إدراك هذه المشكلة المُعقّدة واستيعابها، فكّك علم الإسلاميات عدداً كبيراً من الأساطير والقصص الخرافية، المُتداوَلَة في التراث الإسلامي وفي الأدب المسيحي الأرثوذكسي..»[2]. وتعقيبنا على هذا الرأي يتجلّى في الفكرة التالية: في الوقت الذي يؤكّد فيه «علم الإسلاميات» الغربي سعيه الحثيث لتفكيك «الأساطير والقصص الخرافية» المُتداوَلَة في التراث الديني الشرقي (الإسلام والمسيحية الأرثوذكسية)، نجد أن «علم الإسلاميات» هذا شكّلَ بدوره عدداً ضخماً من «الأساطير» و«الخرافات» الغربية ـ الجديدة حول الإسلام، ولم يفعل شيئاً مُهمّاً، اللهم إلاّ أنه أضفى صبغة علمية على الأضاليل القديمة، والخرافات والقوالب النمطية الغربية ـ العتيقة عن الإسلام. ومن هنا، فإنّ أيّ باحث موضوعي يُلاحظ، أنّ الأغلبية المُطلقة من مستشرقي القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين لم يتخلّصوا من المواقف المُسبقة

---

(1) ن. ي. كونراد. الغرب والشرق. (موسكو، 1972)، ص 9 (بالروسية).
(2) م. أ. باتونسكي. علم الإسلاميات الغربي والاستعمار. في: المشكلات الأيديولوجية المُعاصِرة في بلدان آسيا وإفريقيا. (موسكو، 1970)، ص 121 (بالروسية).

الموجّهة ضد الإسلام، سواء أكان عداؤها صريحاً مباشراً وعنيفاً، أو كانت تتّسم بعدم الارتياح تجاه الشعوب الإسلامية. ويمكن توضيح بواعث هذا الوضع، من خلال البحث أولاً في المناخ الاجتماعي ـ السياسي والنفسي لأوروبا في تلك المرحلة، والبحث أيضاً في نوعية العلاقة العضوية المُتبادَلَة بين «علم الإسلاميات» والأيديولوجيا الاستعمارية.

في الإدراك الاجتماعي الأوروبي للرُبع الأخير من القرن التاسع عشر تكوّنت صورة مزدوجة عن الإسلام: فمن جهة، تمّ تصويره كتهديد مُعادٍ للمصالح الغربية (دولاً وأفراداً) يتمثّل في النزوع إلى الرابطة أو الوحدة الإسلامية، وبصفته «تعصّباً للبرابرة»، المُعادين لـ «رسالة أوروبا التحضيرية» الإنسانية ـ الكونية، ومن جهة أخرى رأت الدوائر الاستراتيجية الغربية في الإسلام «دين استقرار» وعامل تثبيت، يمكن استخدامه في إطار «إطاعة الحكّام»، و«المحافظة على السلطات الصديقة»[1].

ثانياً: التمهيد الفلسفي ـ الديني للحوار الإسلامي ـ المسيحي (من فلاديمير سولوفيوف إلى لويس ماسينيون)

شهد النصف الثاني من القرن التاسع عشر انقسام الفكر الأوروبي إلى تيارين أساسيين تجاه الإسلام. أكبرهما وأوسعهما انتشاراً تبنّي أفكاراً وتصوّرات وأساليب قَصّ ـ رومانسية ـ جديدة، تعتمد على فن الشحن العاطفي، وتأجيج المشاعر، والغرائبية، والبحث عن الجماليات الطبيعية البدائية، والأشياء النادرة الطريفة في الشرق. وأمّا التيّار الأصغر حجماً وتأثيراً، فكان يستند نسبياً إلى المنهج التجريبي الميداني، وإلى تحليل الوثائق والمعطيات، أو استخدامها ولو بصورة جزئية. هذا فيما يتعلّق بالأدباء والشعراء والمفكّرين والمستشرقين من ذوي الميول العلمية والأدبية والفكرية التنويرية؛ أمّا بالنسبة لذوي النزعة الدينية ـ المسيحية: من علماء، ولاهوتيّين، ومبشّرين، وروحانيّين، ومستشرقين أيضاً، فهُم في غالبيتهم العُظمى، إمّا أنهم ما يزالون أسرى «دوافعهم وأهوائهم الدينية ـ

---

(1) N. Daniel, Islam, Europe and Empire, pp. 467-468.

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

والناس والمخلوقات جميعاً، وهم ليسوا سوى وسائل مُسيَّرة في يديه؛ والقانون الوحيد للوجود كلّه وللإله الخالق نفسه هو إرادته فقط، أمّا بالنسبة للإنسان فهو عبدٌ مُطيع لليد الإلهية الجبّارة التي لا تُقهَر»[1].

وبناءً على ما تقدّم، رفض سولوفيوف في المرحلة المبكّرة من إنتاجه التأليفي الاعتراف بأن الإسلام يملك قيمة تاريخية مُستقلّة. حيث إنّ معارفه الفعلية حينذاك حول الإسلام كانت سطحية ومحدودة جداً، عدا عن كونها مؤطرة بالقوالب الفكرية والأُطروحات، التي نشرها أرنست رينان بصورة واسعة في الغرب، مؤكداً الدعاوى التالية: الفلسفة العربية ـ زهرة عقيمة؛ الشعر الإيراني ـ القيمة الوحيدة، التي قدّمها العالم الإسلامي، وهو (الشعر الفارسي) غريبٌ مع ذلك عن روح الإسلام؛ وأفضل من يُمثّل الإسلام هم الدراويش ـ «مجانين التعصّب»؛ أما الحضارة الإسلامية فهي مُعادية للتقدّم. . . إلخ[2].

في كتابه «الخصام الكبير والسياسة المسيحيّة»، الذي وضعه بعد مؤلّفه الأوّل بست سنوات (1883) ناقشَ سولوفيوف مسألة الإسلام في ضوء الصراع التاريخي بين ثقافتي الشرق والغرب. حيث إن للشرق خصوصية تقليدية، تتمثّل في التأكيد على أبدية الهوّة بين الإنسان والخالق. ومن هنا فإنّ تقسيم المسيح إلى كائن لاهوتي ـ ناسوتي، ليس إلاّ عودة للبدع المسيحية ـ الشرقية ـ الآريوسيّة، النسطورية والمونوفيزية*، التي كانت نزّاعة إلى فصل الطبيعة البشرية عن الطبيعة الإلهية.

---

(1) فلاديمير سولوفيوف: الأعمال الكاملة.

(2) المصدر نفسه، ص 216 ـ 217.

(*) الآريوسية نسبة إلى آريوس الكاهن المصري المولود سنة 256م (من أصلي ليبي)، الذي كان يقول: إن الله واحد غير مولود، لا يشاركه أحدٌ أو شيء في ذاته. وكل ما كان خارجاً عن الله الأحد إنما هو مخلوقٌ من لا شيء بإرادة الله ومشيئته. أما «الكلمة» (اللوغوس) فهو وسط بين الله والعالم. وهو غير أزلي ولا قديم، بل كانت مدة لم يكن فيها «الكلمة» موجوداً. وعموماً أنكر آريوس الجوهر الإلهي في المسيح وتصوّره إنساناً محضاً «مخلوقاً» و«مولوداً». ولذلك أُدين آريوس وكُفّر في مجمع «نيقية» (عام 325م)، والذي أعلن قراراً بأن المسيح إله، وأنه «حُمؤسيس»، أي متساوٍ مع الآب (الرب) في الذات والجوهر. أما النسطورية فهي =

أما الإسلام، الذي لم يظهر كبدعة مسيحية، وإنما بصفته ديناً آخر غير مسيحي، فإنه يجسّد الشرق بمضمونه الأكثر حسماً ووضوحاً، واكتمالاً من حيث انتماؤه الجوهري إلى ينابيع التقاليد الشرقية.

وسولوفيوف لا يضفي على الإسلام نشأةً مسيحية، مثل كثير من اللاهوتيين وممثّلي التفسيرات المسيحية ومؤرّخي الأديان في أوروبا، ولكنه يرى فيه ذروة الرفض الشرقي لتأليه الإنسان. وكل الأُطروحات والنزعات ذات الألوان والتشكيلات المُبهَمَة في البدع المسيحية الشرقية، أصبحت أكثر جلاءً ووضوحاً وتبلوراً في العقيدة الإسلامية. حيث تتجلّى الملامح التالية: رفض فكرة التجسّد الإلهي، الجبرية الشديدة، بساطة العبادة، حظر تصوير الإله وتجسيده رسماً[1].

وانسجاماً مع ما تقدّم، يؤكّد سولوفيوف الرأي التالي: «الخطيئة المستترة للشرق المسيحي تصبح هنا (أي في الإسلام/خ.ج.) مكشوفة ومُعْلَنَة، وهنا بالذات يكمن التسويغ (التبرير) التاريخي لظهور الإسلام»[2]. فأغلبية المسيحيين الشرقيين لم يعيشوا وفق قانون إيمانهم. أما الإسلام، فإنه يأتي

= نسبة إلى نسطور أو نسطوريوس (نحو 380 ـ 451م)، المولود في قيصرية سورية. عُيّن بطريركاً للقسطنطينية سنة 428م. قال بأقنومين في المسيح، وأنكر على مريم لقب أم الله، مؤكّداً أنها أم المسيح وحسب. حرمه مجمع «أفسس» سنة 431م. وأتباعه هم النساطرة أو النسطوريون. في حين أن المونوفيزية ظهرت في القرن الخامس للميلاد أيضاً على أساس الفكرة القائلة إن للمسيح طبيعة واحدة، أي أن يسوع المسيح إله كامل وإنسان كامل بآنٍ واحد. فالألوهية والبشرية تكوّنان طبيعة واحدة تتجسّد في يسوع المسيح. وقد وضع حجر الأساس اللاهوتي للمذهب المونوفيزي رئيس أديرة القسطنطينية «أوطيخا»، الذي أنكر بصورة مطلقة الطبيعة المزدوجة للمسيح، مؤكداً أنه لم يعد في المسيح بعد التجسد سوى طبيعة واحدة هي الطبيعة الإلهية، بينما ذابت الطبيعة البشرية وتلاشت في الطبيعة الإلهية، وقد استمرت معركة الكنيسة البيزنطية ضد المونوفيزية أكثر من مئتي عام (451 ـ 680م) (المُترجِم).

(1) المصدر نفسه، ص 41.

(2) المصدر نفسه، المجلد 4، ص 47.

كخاتمة متمّمة لذلك القانون نفسه، ويقدّم بالمقابل قانوناً آخر، أكثر قابلية للتطبيق. «وبهذا الشكل، فإنّ المسلمين يتمتّعون بوضع التفوّق، لأنهم يعيشون طبقاً لشريعة دينهم، ومع أنّ إيمانهم ليس حقيقياً، إلاّ أنّ حياتهم ليست مُزيّفة»[1].

في تفسيره التسويغي الخاص للإيمان، والاعتقاد بأديان أُخرى، أو عدم الاعتقاد الديني والإلحاد من طرف جماعات مختلفة، يرى سولوفيوف أن المُذنب في ذلك كله هم المسيحيون. وقد عاد إلى مناقشة هذه المسألة في مؤلّفاته اللاّحقة مرات كثيرة. فقد أكّد في كتابه «اليهودية والمسألة المسيحية» (1884)، وفي بحثه «حول سقوط الرؤية التأمّلية للقرون الوسطى» (1891) أنّ اليهود والمسلمين «يُعارضون» (المبادىء المسيحية) في عقيدتهم، والملحدون يقاومون في كفرهم ووثنيتهم، لكن الذنب لا يقع على أولئك أو هؤلاء، بل يقع على عاتق المسيحيين أنفسهم، الذين لا يلتزمون في حياتهم بالقانون المسيحي[2].

وفي وقت لاحق تخلّص سولوفيوف بصورة تدريجية من تخطيطية (جمودية) نظراته وآرائه في الإسلام وفي دوره الكوني التاريخي. وجاءت دراسته «محمّد ـ سيرته وتعاليمه الدينية) (1896) لتكوّن مُكرّسة بشكل خاص لمناقشة مسألة الإسلام، وهي الدارسة، التي استفادت من حيث المضمون من عدد من المؤلّفات الجادّة في الأدب الإسلامياتي الغربي، الذي يتمثّل في مصنّفات: كوسان دي بيرسفال، لويس شبرنغر، روبرتسُن سميث، يوليس فلهاوزن، أوغسطينُس مولّر، وهوبرت غريمّه. كما أنه، في أثناء اشتغاله بهذا المؤلّف تشاور مع المُستعرِب الروسي الشهير الأكاديمي فيكتور روزين. وهو ليس عبارة عن وصف عادي لحياة نبيّ الإسلام وتعاليمه. إنّه نوعٌ من الدفاع الكلامي المسيحي عن الإسلام. فالرسالة الإيجابية التاريخية والروحية لهذا الدين تؤصّلها وتمنحها المصداقية صلته

(1) المصدر نفسه، ص 47.

(2) المصدر نفسه، ص 165 ـ 166، 184؛ وكذلك المصدر نفسه، المجلد 6، ص 354، 357 ـ 358.

العضوية بتوحيدية الشرق التقليدية. وهي الصلة التي يؤكّدها محمّد ذاته، الذي يقيم عقيدته عبر إسماعيل ومنه إلى أبي العقائد التوحيدية إبراهيم*، الذي يجلّه اليهود والمسيحيون على السواء[1]. كلّ ذلك يرسّخ القناعة بأنّ قضية محمد تحمل بُعْداً إلهياً: «في مكّة وُلد هذا الإنسان (محمد)، الذي تحققت من خلاله وعود الربّ، التي قطعها بشأن إسماعيل، جدّ العرب وجدّ نبيّهم هذا»[2]**. (وقد أصبحت هذه الفكرة محورية في دراسات المستشرق الكاثوليكي لويس ماسينيون، التي سنتوقف عندها بشيء من التفصيل لاحقاً).

يرى فلاديمير سولوفيوف من جهة أُخرى، أنّه من غير الصواب طرح تساؤل عن حقيقة نبوّة محمّد، وإلى أيّ حدٍّ كان صادقاً، وإلى أيّ حدٍّ كان مُزيّفاً، تماماً مثل عدم جواز تحديد رسالته بأهداف ومهام قومية وسياسيّة: «لقد كان مُحمّدٌ يملك بالتأكيد عبقرية دينية خاصّة»[3]. وكلّ تصرّفاته كانت مرهونة ـ بدون شك ـ بأسانيد دينية واضحة. إنّ دعوة محمد وأحاديثه عن الله وصفاته وقدراته، وعن الوحي الإلهي، وعن الأوامر الإلهية والنواهي، وعن مصير الأشرار والأخيار رغم أنها لم تكن كاملة [!!]، لكن هذه المبادىء لم تكن كاذبة مطلقاً، وبالقياس إلى

(*) هناك آيات قرآنية كثيرة تؤكد أن إبراهيم عليه السلام كان حنيفاً مسلماً موحِّداً، ولم يكن يهودياً ولا نصرانياً: ﴿ما كان إبراهيمُ يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين﴾ (آل عمران: 67)، ﴿إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتّبعوه وهذا النبيُّ والذين آمنوا والله ولي المؤمنين﴾ (آل عمران: 68) (المُترجِم).

(1) المصدر نفسه، المجلد 6، ص 568.

(2) المصدر نفسه، ص 550.

(**) يشير سولوفيوف إلى العبارات التالية من «سفر التكوين»: «وابنُ الجارية أيضاً سأجعله أُمةً لأنه نسلك» (الإصحاح الحادي والعشرون: 13)، «وأما إسماعيل فقد سمعتُ لكَ فيه. ها أنا أباركه وأُثمرُه وأكثِّرُه كثيراً جداً. اثني عشر رئيساً يلد وأجعله أمّةً كبيرة» (الإصحاح السابع عشر: 20) (المُترجِم).

(3) المصدر نفسه، ص 554 ـ 555.

الديانة الوثنية للعرب، فإنها تمثّل نجاحاً هائلاً في ميدان الوعي الديني[1].

ما يأخذه سولوفيوف على النبيّ محمّد، يتمثّل في «تأمليّته المحدودة، وفي غياب مثال الكمال الإنساني، وفي إنكاره إمكانية الاتحاد التام بين الإنسان والإله، أي في غياب السعي الإسلامي للوصول إلى نموذج الإنسان ـ الإله أو: أنسنة الإله»*. في حين أنّ الإسلام يطلب من أتباعه ليس التطور المطرد والاكتمال المتصاعد، وصولاً إلى «الإنسان الكامل» و«الكمال الإنساني»، وإنّما «الامتثال التام والخضوع الكُلّي لوضعية العبودية المُطلقة للّه»[2]. ويضيف سولوفيوف إلى هذا التحليل رأياً مفاده، أنّ الإسلام استطاع بيقينيّاته العامة، التي يمكن بلوغها، وبفرائضه البسيطة أن يُدخل كثيراً من شعوب المعمورة في التاريخ. وبالنسبة لهذه الشعوب فإنّ دين محمّد صار مماثلاً «لما كان عليه الناموس (الشريعة) بالنسبة لليهود، والفلسفة بالنسبة للهيلينيين، فهذه الشعوب تمرّ تاريخياً بمرحلة انتقالية (عتبة الارتقاء) من الطبيعة الوثنية ـ الهمجية إلى الثقافة الصحيحة الشمولية ـ المتكاملة، من الديانة الحيويّة (الأرواحية) البدائية إلى الربوبية، التي ستصل إليها هذه الشعوب شيئاً فشيئاً، وذلك تبعاً للأسس التربوية ـ الدينية، التي ستنطلق منها»[3].

2 ـ لويس ماسينيون وعلم الإسلاميات الكاثوليكي المُعاصِر

في بداية هذا القرن حصلت تغيّرات جوهرية في علم الإسلاميات

---

(1) المصدر نفسه، ص 584.

(*) من الواضح هنا أن فلاديمير سولوفيوف ينطلق في تفسيره للإسلام من المبادىء المسيحية المعروفة، مثل «التجسّد» وهو عقيدة أساسية في المسيحية، مؤدّاها أن «الكلمة» صارت جسداً في شخص يسوع المسيح. والتعليل اللاهوتي لهذه العقيدة، يتجلى في أن للمسيح طبيعتين: إلهية (لاهوت)، وإنسانية (ناسوت) في إقنوم واحد مع الروح القدس. وهذه مسألة خلافية في المسيحية ذاتها، إذ انقسمت بسببها إلى كنائس ومذاهب وطوائف، وعقدت لأجلها مجامع عديدة، وتبودلت بشأنها مختلف الاتهامات (المُترجِم).

(2) المصدر نفسه، ص 617.

(3) المصدر نفسه.

الكاثوليكي، مُتّصلة بالابتعاد عن التفسير التقليدي للعقيدة الإسلامية، الذي يقوم على أساس الانطلاق من مواقع الإحساس بالتفوّق الطائفي والأفضلية الأخلاقية ـ الدينية. وقد قام بالخطوة الحاسمة في الاتجاه الأصحّ والأسلم المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون (1883 ـ 1962).

في سنوات الشباب تشكّلت رؤية ماسينيون تحت تأثير روايات الكاتب الكاثوليكي ليون بلوا وصداقته مع «رومانسي السيف والإنجيل» ي. بيشاري. وبعد مرور فترة غير طويلة ربطته صداقة عميقة مع قسّيس كاثوليكي وعالم ـ مستشرق هو شارل دي فوكو (Ch. de Foucauld)*، ومع الفيلسوف ـ التومائي الجديد جاك ماريتان (Maritain)، ومع الشاعر بول كلوديل (Paul Claudel)**. كل هؤلاء الأشخاص ـ الذين ارتبط بهم ماسينيون ـ رغم أنهم غير متطابقي الآراء والأفكار، إلا أنهم كانوا يلتقون من خلال سمة عامة، تشكّل العامل المشترك بينهم، وتتجلّى في أنَّ كلّ واحد منهم تعرّض في حياته لأقصى أشكال التوتّر والاضطراب، وعانى شدّة نفسية كبيرة في تحوّله إلى المذهب الكاثوليكي، فتركت هذه المعاناة النفسية ـ الذهنية بصماتها الواضحة العميقة على إبداعاتهم. أمّا تأثير هؤلاء الأشخاص على الشاب ماسينيون فقد كان عظيماً.

استيقظ الاهتمام المهني ـ الأكاديمي عند ماسينيون إزاء الإسلام في أثناء رحلته في المغرب الأقصى والجزائر عام 1904. وكان أوّل مؤلّف له مُكرساً لتاريخ أفريقيا الشمالية، وعنوانه «لوحات جغرافية من المغرب خلال السنوات الخمس عشرة الأولى من القرن السادس عشر وفق ليون الأفريقي»، ونشره في

(*) شارل دي فوكو (1858 ـ 1916): ضابط فرنسي. زار بعض مناطق المغرب العربي في رحلة استكشافية. إعتزل العالم وعاش متنسّكاً في صحراء الجزائر (بين الطوارق) وفيها قُتل (المُترجِم).

(**) بول كلوديل (1868 ـ 1955): شاعر ودبلوماسي وكاتب فرنسي. له قصائد صوفية ومسرحيات غنية بعمق موضوعاتها وتحليلها النفسي، وبما يتجلى فيها من روح الإيمان، منها: «الرهينة»، «الحذاء الحريري»، «بشارة مريم» (المُترجِم).

الجزائر عام 1906*. وبعد سنة واحدة من صدور هذا الكتاب (باكورة مؤلّفاته)، قام بزيارة إلى العراق (1907 ـ 1908) بناءً على نصيحة من الجنرال دوبيليه (De Beylie) للتنقيب عن الآثار في أطلال قصر الأُخيضر**. وقد تمّت هذه الزيارة في شهري آذار ونيسان من عام 1908، حيث حمل معه العناصر والمواد والمعطيات التي عثر عليها في أطلال القصر المذكور، وقفل راجعاً إلى بغداد***، ليشتغل في دراسة مخطط هذه المدينة في القرون الوسطى. ودوَّنَ نتائج بعثته هذه في مؤلّفه الصادر في سنة 1910 بعنوان «بعثة إلى بلاد الرافدين»[1].

ما أن وطأت قدما لويس ماسينيون أرض العراق للمرّة الأولى حتى جذب اهتمامه الصوفيُّ الزاهدُ الحلاّج****، الذي عاش ما بين عامي 858 ـ 922م. فقد

(*) كان هذا الكتاب عبارة عن أطروحة ماسينيون لدبلوم الدراسات العليا «في التاريخ والجغرافيا». وقد ناقشها في حزيران 1904. وتُعد هذه الدراسة عملاً رائعاً ما زال يشكّل حتى اليوم مستنداً أساسياً بالنسبة إلى الباحثين (المترجِم).

(**) قصر الأُخيضر: قصر قديم محصّن في محافظة كربلاء العراقية. اختلف الأثريون في تحديد أصله، حيث يُعتقد أنه لأحد ملوك الحيرة قبل الإسلام، أو أنه لأحد الأمراء العباسيين (المُترجِم).

(***) يذكر جان موريون أنه بعد الانتهاء من التنقيبات في أطلال قصر الأُخيضر، لم يرجع ماسينيون إلى بغداد مباشرة، وإنما انحدر إلى الجنوب وبلغ «الكوت»، حيث تعرّض هناك إلى اتهام بالمشاركة في مؤامرة ماسونية. وبعد أن أُفرج عنه عاد إلى بغداد صاعداً دجلة. ثم مرض بداء الملاريا. وقد أصيب بصدمة روحية شديدة خلال رحلته هذه، في ظروف مجهولة التفاصيل، وربما بعد تعرضه للضرب عندما اتُّهم بالتجسس وهُدِّد بالإعدام، ومحاولته الانتحار. ويُستَشفّ من رسائله وأحاديثه حول هذه التجربة النفسية المعقدة انبعاث حرارة الإيمان في وجدانه واندماجه مع التجربة الصوفية الذوقية الجديدة؛ الأمر الذي شكّل التحول الأكبر في حياته باتجاه التصوّف، والاهتمام الكلّي بمحنة الحلاّج، إلى حد الارتباط شبه المطلق بين اسميهما (أنظر: جان موريون «لويس ماسينيون»، ترجمة منى النجار، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981) (المُترجِم).

(1) ي. أ. بيليايف: لويس ماسينيون. مجلة «شعوب آسيا وإفريقيا»، 1963، العدد 4، ص 252 (بالروسية).

(****) الحلاّج: هو الحُسين بن منصور، أبو مغيث (توفي سنة 309هـ/ 922م). وُلد في الطور =

أثّرت سيرته الشخصية، وعقيدته الفلسفية ـ الصوفية تأثيراً هائلاً على ماسينيون، بل أسهمت إلى درجة كبيرة في تغيير وجهته الروحية. ففي شباط من سنة 1908 يشير في كتاباته إلى الحلاّج، كنموذج يستوجب المحاكاة حقاً. وفي سنة 1921 قال ماسينيون: «لقد حاولت أن أتبع مثاله ليس أكثر»[1]. وقد أصبحت شخصية الحلاّج ومذهبه الموضوع الأحبَّ في الدراسات العلمية، التي كتبها لويس ماسينيون. وفي عام 1922 ظهر عمله المؤلَّف من مجلّدين بعنوان «مأساة

= قرب البيضاء من بلاد فارس وتوفي في بغداد. صوفي ـ فيلسوف، زاهد، يُعَدّ تارة من كبار المتعبدين والزهاد، وطوراً في زمرة الزنادقة الملحدين. نشأ بواسط العراق (أو بتستَر) وانتقل إلى البصرة، وحجَّ، ودخل بغداد ثم عاد إلى تُستَر. وظهر أمره سنة 299هـ فاتّبع بعض الناس طريقته في التوحيد والتصوف. ثم كان يتنقّل في البلدان وينشر طريقته سرّاً، وقالوا إنه كان يأكل قليلاً ويصلي كثيراً ويصوم طويلاً. اتُّهم بالزندقة والقول بالحلول (حلول الإله فيه)، وكثرت الوشايات به إلى المقتدر العباسي فأمر بالقبض عليه. فسجن ثماني سنوات في بغداد، وعُذِّب وضُرِب وهو صابرٌ لا يتأوه ولا يستغيث، بل كان يردّد: «أقتلوني يا ثقاتي إن في قتلي حياتي». فيعبر بذلك عن شوقه العارم إلى لقاء الحق، من خلال الموت، الذي يحلم أن يجد فيه طريق محبوبه الأعظم ـ الله عزَّ وجل. قال ابن خلكان: وقُطعت أطرافه الأربعة ثم حُزَّ رأسه وأُحرقت جثته ولما صارت رماداً أُلقيت في دجلة ونُصب الرأس على جسر بغداد. وقال أصحابه وأتباعه (وهم كثرة) إنه لم يُقتَل وإنما أُلقي شبهه على عدوٍّ له. ووصفه ابن النديم بأنه كان مُحتالاً يتعاطى مذاهب الصوفية ويدّعي كل علم، جسوراً على السلاطين، مرتكباً للعظائم، يروم إقلاب الدول ويقول بالحلول. وأورد له أسماء ستة وأربعين كتاباً، منها: «طاسين الأزل والجوهر الأكبر والشجرة النوريّة»، و«قرآن القرآن والفرقان»، و«علم البقاء والفناء»، و«القيامة والقيامات»، و«هو هو»، و«كيف كان وكيف يكون». وقد نشر ماسينيون «أخبار الحلاّج» أو «مناجيات الحلاج» (1936) وكتاب «الطواسين». وكانت رسالة الدكتوراه التي أعدّها ماسينيون تدور حول «الحلاج شهيد الإسلام». وعموماً فقد كتبت عنه مئات المؤلفات والدراسات الجادة، وأقوال الباحثين ومناقشات المختصين حوله لم تتوقف بعد (المُترجِم).

(1) J. Waardenburg. Massignon: Notes for further Research. The Muslim World, 1966, Vol. 31, No. 3, p. 162.

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

إسحٰق ابن سارة (سفر التكوين، الإصحاح 17: 18 ـ 21)*، وبسبب ذلك (العهد الربّاني القديم) لم يكن بمقدور إسماعيل الاشتراك في العهد الجديد. وبناءً عليه، فإنّ اليهود والمسيحيين، يمتازون عن المسلمين، بانتمائهم إلى الذريّة «المُختارَة»[1]. ولكن في الوقت نفسه يُعَدّ الإسلام رسالة إيجابية أيضاً، نظراً لكون المسلمين يتبعون ملّة إبراهيم وولده «إسماعيل المُبارَك»، أما ديانتهم، التي ظهرت «بعد موسى وعيسى عبر النبي مُحمّد، فهي إنذار إلهي بالحساب العسير، الذي سيشمل الخَلْق جميعاً، وهي الاستجابة الإلهية السريّة لدعاء إبراهيم ورغبته حول إسماعيل وأُمّة العرب، إذْ أجابه الربُّ قائلاً: «وأمّا إسماعيل فقد سمعتُ لكَ فيه»[2]. وتبعاً لرأي ماسينيون، فإنّ الإسلام جاء بمثابة ضمير لليهودية والمسيحية. وإنّ ظهوره في العالم ليس إلاّ «إنذاراً إلهياً»، يُذكّر اليهود ويحذّرهم من عاقبة عدم اعترافهم بالمسيح رغم أنه وُلد وعاش بينهم. كما أنّه يحذّر المسيحيين من التواني في واجبهم «بتنوير المخلوقات كلها، وقيامهم بذلك الدور كشعب مُختار»[3].

انطلاقاً من تلك المحطّات والمرتكزات الفكرية، رأى ماسينيون أنه بإمكان المسيحيين ـ بل من واجبهم ـ الاعتراف بـ «المصداقية النسبيّة» للقرآن، والاعتراف الجزئي (المشروط) بنبوّة محمّد. وذلك رغم أنّ محمّداً أقصى بدعوته الجوهر الإلهي بحيث لا يبلغه الإنسانُ مطلقاً، ورفض ـ من حيث النتيجة ـ الفكرة الصوفية حول اتحاد الإنسان بالإله، وهي الفكرة التي ظهرت في إطار الإسلام

(*) جاء في الإصحاح السابع عشر من سفر التكوين ما يلي: «(18) وقال إبراهيم لله ليت إسماعيل يعيش أمامك. (19) فقال اللّهُ بل سارة امرأتك تلدُ لك ابناً وتدعو اسمَه إسحٰق. وأُقيم عهدي معه عهداً أبدياً لنسله من بعده. (20) وأما إسماعيل فقد سمعتُ لكَ فيه. ها أنا أباركه وأُثمره وأُكثّره كثيراً جداً. اثني عشر رئيساً يلد وأجعله أُمّةً كبيرة. (21) ولكن عهدي أُقيمه مع إسحٰق الذي تلده لك سارة في هذا الوقت في السنة الآتية». (المُترجِم).

(1) Ibid., p. 289.

(2) Ibid.

(3) L. Massignon. Le Signe mariale. Rythme du monde. III, 1948, p. 14.

نفسه بعد مُضي ثلاث مئة سنة من الهجرة النبوية، وذلك على يد الحلاّج وبعض الزُهّاد من متصوفة الإسلام. وتشكّل مسألة «تطبيق» التعاليم المحمّدية حسب «النهج» الحلاّجي إحدى الركائز الأساسية لنظرية ماسينيون. ففي دراسته المتعمّقة للتصوّف، وصل لويس ماسينيون إلى الاقتناع، بأنّ الإسلام مفتوحٌ «لفعل الخير»، ويحمل في جوهره إمكانية «التحوّل الداخلي» أو «التجدّد والانبعاث الذاتيّين» (وهذا المفهوم يضعه ماسينيون نقيضاً لمفهوم «التحوّل إلى دين آخر»)، وذلك عبر الأولياء المسلمين، الذين يأتي الحلاّج على رأسهم، ويشغل مكان الصدارة بينهم[1].

في كتابه (عن الحلاّج) وفي عدد كبيرٍ من مقالاته وأبحاثه أعاد ماسينيون بدقّة استثنائية دراسة مذهب الحلاّج. وطبقاً لأطروحته، فإنّ الحلاج لم يكن زنديقاً مُرتدّاً، أو حلولياً، كما اتهمه أعداؤه ومنتقدوه من المسلمين، وكذلك لم يكن «مسيحياً مستتراً»، كما حاول أن يبرهن بعض الباحثين والدارسين الأوروبيين للفكر الإسلامي. بل إنّ مذهب هذا الصوفي لا يتعارض أو يتناقض في أفكاره وتوجّهاته العامة والأساسية مع الإسلام السُنّي. وماسينيون يقدّم الحلاّج بوصفه أحد الدُعاة، المُعبّرين بدقّة عن العقيدة التوحيدية، والذين يتجاوزون أهواء وتحزّبات الفِرق والنِّحَل المتعارضة والمتصارِعة في الإسلام. وهو (أي الحلاّج) كصوفي سِنّي لم يسلك طريق البغض وتوجيه تُهَم «التكفير» للنزعات والمذاهب العقائدية الأخرى في الإسلام، وذلك كمحاولة مُخلِصَة من جانبه للتقريب بين تلك المذاهب والفِرق. وبرأي ماسينيون، فإنّ الحلاّج المُلتزم بالعقيدة الإسلامية الصحيحة كان أقرب شخص مُسلم إلى فكرة المسيحية حول وحدة اللاّهوت والناسوت[2]*. وهي الفكرة ذاتها، التي عبّرَ عنها الحلاّج في قولته الشهيرة: «أنا الحقّ». وفي الاصطلاح الصوفي «الحق» اسمٌ من أسماء

(1) J. Waardenburg. Massignon: Notes for Further Research. p. 164.

(2) L. Massignon. Le Christ dans les Evangiles selon al-Ghazâli. Opera Minora, Vol. 2, pp. 523-536.

(*) يقول إدوارد سعيد: إن الإسلام، في عُرف لويس ماسينيون يشكّل رفضاً منتظماً للتجسد المسيحي، وكان بطل الإسلام الأعظم لا محمّد أو ابن رُشد بل الحلاّج، القديس المسلم الذي =

الله تعالى*. وبناءً على ما تقدم، فإنّ تصوّر ماسينيون للدين الإسلامي يستند بالدرجة الأولى ومن حيث الجوهر إلى النقطتين المركزيّتين التاليتين: 1 ـ انتماء الإسلام للملّة الإبراهيمية أو للشجرة الإبراهيمية؛ 2 ـ النهج الذي سلكه الحلاّج في تفسيره وممارسته للإشكالية اللاّهوتية للإسلام.

لقد أولى ماسينيون أهمية كبيرة أيضاً لدراسة المسائل اللاهوتية العامة، التي تتّسم بأهمية رمزية، وتشكّل محطات أساسية في تاريخ العلاقات التفاعلية المُتبادَلة بين الإسلام والمسيحية[1]؛ مثل تبجيل مريم العذراء في الإسلام والمسيحية، وتأثير «المريميّة» المسيحية على إجلال فاطمة الزهراء (ابنة النبي محمد) وتقديسها عند المسلمين[2]، وتقديس الطرفين (المسلمين والمسيحيين) «لأهل الكهف» السبعة*، الذين «ناموا» في كهفهم الواقع في إفسس ثلاثمئة وتسع سنين[3]*؛ معاهدة نجران بين النبي محمّد والنصارى؛ البعثة السلمية لفرنسيس

= صلبه المسلمون السنّيون لجرأته على شخصنة الإسلام. وبذلك قُذِف محمد خارجاً، ومُنح الحلاج مكانة بارزة لأنه اعتبر نفسه شخصية كشخصية المسيح (أنظر: إدوارد سعيد، الاستشراق، ص 127) (المترجَم).

(*) هذا تعريفٌ ناقص في نسق المصطلح الصوفي، صحيحٌ أن كلمة «حق» هي اسمٌ من أسماء الله تعالى، ولكنها تتضمن لدى الصوفية تفسيرات ومعاني كثيرة، نذكر منها قول ابن عربي: إنّ الحق كل ما فرض على العبد من جانب الله وكل ما أوجبه الله على نفسه. و«حق اليقين» عبارة عن فناء العبد في الحق، والبقاء به علماً وشهوداً وحالاً. أما «الحقيقة» فهي إقامة العبد في محل الوصال إلى الله، ووقوف سرّه على محل التنزيه.. وقيل الفرق بين «الحق» و«الحقيقة» أن الحق هو الذات، والحقيقة هي الصفات، فالحق اسم الذات والحقيقة اسم الصفات، ذلك أن المريد إذا ترك الدنيا وتجاوز عن حدود النفس والهوى، ودخل في عالم الإحسان، يقولون دخل في عالم الحقيقة، ووصل إلى مقام الحقائق، فإذا وصل إلى نور الذات يقولون وصل إلى الحق.. وقيل الحقيقة هي التوحيد.. وهناك «الحقيقة المحمّدية»، و«سرّ الحقيقة»، و«حقيقة الحقائق» (أنظر: د. عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، بيروت، دار المسيرة، 1980، ص 78 ـ 79) (المُترجِم).

(1) L. Massignon. Le Signe mariale. Rythme du monde, pp. 7-16.

(2) L. Massignon. Le Christ dans les evangiles selon al - Ghazali - , Opera Minora vol. 2, pp. 523-536.

(3) L. Massignon. «Les Sept Dormants» Apocalypse d'Islam. Opera Minora, Vol. 3, =

الأسيزي إلي الشرق الأدنى وخطبته العقائدية ـ التبشيرية في قصر السلطان «الملك الكامل»؛ والملامح المشتركة بين الزهد المسيحي والإسلامي[1]. ويعتقد لويس ماسينيون أن متابعة بحث تلك المحطات المشتركة (بين المسيحية والإسلام)، من شأنها تهيئة الأرضية الطيبة لحوار لاهوتي مثمر بين هاتين الديانتين.

وتتجلّى ملامح الموقف العملي للعالم الفرنسي الكبير (ماسينيون) في ما يخصّ آفاق الحوار الإسلامي ـ المسيحي ضمن التصوّر التالي: أنه «توجد بين المسيحيين والمسلمين إمكانية حقيقية للتفاهم الديني المُتبادَل: في العبادة المشتركة للإله الواحد»، ولهذا يمكن للكنيسة، بل من واجبها الاعتراف بالإسلام ومكانته الاعتبارية المستقلة كديانة توحيدية. وضمن هذا الفهم تقدّم ماسينيون بمبادرات كثيرة لتغيير موقف الكنيسة الكاثوليكية (الفاتيكان) تجاه الإسلام. ولهذا يرى بعض دارسي مؤلّفات ماسينيون، والمهتمّون بتحليل مواقفه

= (Beyrouth, 1963), pp. 104-118.

(*) جاء في «سورة الكهف» من القرآن الكريم: ﴿سيقولون ثلاثة رابعهم كلبُهُم ويقولون خمسةٌ سادسُهم كلبُهُم رجماً بالغيب ويقولون سبعةٌ وثامنُهم كلبُهُم قُلْ ربّي أعلم بعدّتهم ما يعلمهم إلا قليلٌ فلا تُمارِ فيهم إلا مراءً ظاهراً ولا تستفتِ فيهم منهم أحداً﴾ (الكهف: 22).

(*) يعتقد ماسينيون أن العدد القرآني «309» يحمل قيمة رمزية كبيرة، فالعام 309 الهجري الموافق للعام 922 ميلادي هو تاريخ صلب الحلاّج في بغداد، كذلك يُعَد هذا العام بالنسبة للمسلمين الشيعة عام إنشاء سلالة الفاطميين في تونس، وقد ظهر المهدي في المغرب عام 309هـ. ويجدر بالذكر هنا أن ماسينيون قام في سنة 1951 بزيارة إلى أفسس، فتحقق بنفسه من صحة ما ورد في النص القرآني حول توجه الكهف، الذي آوىٰ إليه الفتية المسيحيون شمالاً وجنوباً ﴿وترى الشمسَ إذا طلعت تزاور عن كهفهم ذات اليمين وإذا غربت تقرضُهم ذات الشمال وهم في فجوة منه...﴾ (الكهف: 17). ومنذ عام 1953 والبريتانيون والعرب والأفارقة يأتون لزيارة أهل الكهف. وفي 28 تموز 1963 احتفل بالقداس باللغة العربية بالشعائر الملكانية، وقد أحيا القداس راهب يسوعي، وألقيت فيه كلمة أستاذ جامعي من باكستان، وممثل تونس الذي قرأ الفاتحة وسورة الكهف ثم أنشد الجميع «السلام عليك يا مريم» (أنظر: جان موريون «لويس ماسينيون»، ص 86 ـ 94) (المُترجِم).

(1) L. Massignon. Mystiques musulmane et mystique chrétienne au Moyen Age. Opera Minora, Vol. 2, pp. 470-484.

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

مَـأزق اللاهوت في لبنان
بين أزمة الواقع ورؤية الإيمان

الأب مشيرعون البولسي

في محنة التساؤل عن طبيعة إسهام المسيحية اللبنانية في إنضاج فكر إنساني خليق بتصور الأمة اللبنانية والمجتمع اللبناني تصوراً يتعزّز في ثناياه تناغم الوحدة والتنوع وتُصان به حقوق الإنسان الأساسية وفي مقدمتها حرية المعتقد الديني وحرية الرأي السياسي، ينتاب المفكر اللبناني المسيحي، وهو يُعْمِل الفكر في واقع المجتمع اللبناني وواقع بعض المجتمعات الشرقية العربية، ينتابه ضربٌ من التشتت والتنازع بين موروثات الفكر اللاهوتي الشرقي القديم وإبداعات الفكر اللاهوتي الغربي الحديث. وفي تأرجحه بين هذين القطبين لا يملك هو أن يتغاضى عن عِظَم التحديات التي تجبهه بها مقتضيات الحداثة وما استتلته من تحوّلات في الذهنية العامة والبنى المجتمعية والأنماط المسلكية. وبإزاء هذا الواقع العسير، تسعى هذه القراءة اللاهوتية إلى إبراز مواضع التوتر التي ينبغي أن تُستلّ منها رؤية الفكر اللاهوتي المقبل إلينا في لبنان.

قبل الشروع في استجلاء هذه الرؤية واستخراج عناصر هذا الخطاب اللاهوتي، لا بدّ لنا من التوقف عند بعض الملاحظات التمهيدية التي توضح مُبتغى المقالة ومبناها العام. والملاحظة الأولى تتصل باختيار هذا العنوان وصياغته على هذا المنوال. والواقع أن الكلام على المأزق يبرّره اليوم ثلاثة اعتبارات نظرية عامة، أولها الخروج من الحرب اللبنانية وثانيها المشاركة في إنجاح السينودس اللبناني وثالثها الاقتراب من استحقاق أزوف القرن الحادي والعشرين. وهذه الاعتبارات، على ما فيها من تباعد واستقلال في جوهر فحواها وفي صلب مضامينها، تلتقي في موضع مشترك هو موضع التطلّب

المطلق. ومعنى ذلك أنها تقتضي منا، في تزامنها، موقفاً ناقداً وبنّاء. والنقد في هذا الموقف، بما يُلمح إليه من مأزق، لا معدل عنه لأن هذه الظواهر الثلاث تضطرنا إلى تفحص ماضينا وحاضرنا واستشراف مستقبلنا. ومفاد الملاحظة الثانية التي نسوقها في مستهل هذه المقالة أن استجلاء الرؤية الناقدة وصياغة الخطاب اللاهوتي البنّاء يقتضيان كلاهما أن نكون قد سبقنا فشرعنا في الاستعانة بفكر لاهوتي محلي ينير بمعاييره ومقولاته الحقول الوجودية التي نحن مزمعون أن نقبل إليها استعراضاً وتنقيباً ومعالجة. ويؤسفنا القول منذ الآن إن مثل هذا الفكر اللاهوتي المحلي الناقد والبنّاء لم يرَ النور بعد في تضاعيف مقارباتنا النظرية. وغنيّ عن القول أن الحديث عن مثل هذا القصور النظري إنما يرمي إلى تعزيز الشعور بضرورة إنشاء مثل هذا الفكر بموازاة ما ننتجه من دراسات وصفية محضة لوديعة التراث اللاهوتي المسيحي التي يقتضي منا صونُها أن نُقبِل على مضمونها بالتحليل والاستخراج والاستشراف. والملاحظة الثالثة الاستهلالية ترمي إلى إظهار الطابع الشخصي الصرف في صياغة الأفكار التي ستناقشها هذه المقالة والتي أتت وليدة المعاينة والمعاناة الذاتية العفوية. وقد يكون في تبرير لبعض التقصير في استقصاء الواقع، والأمانة الكلية لبنيته المحلية وتحدياته الراهنة، مع أن معظم التحليل يجري على واقع المجتمع اللبناني الذي ننطلق منه في تلمّس هوية الخطاب اللاهوتي المحليّ المقبل.

وإنجازاً لهذه المقاربة، توخيت اعتماد مخطط في البحث يراعي الشقّين الأساسيين السابق ذكرهما، أو وهما النقد والبناء. ففي الشق الأول نظرة سريعة تروم، على قدر المستطاع، التقيّد بسُنن الموضوعية في تبين مواطن الضعف والتقصير في واقع المسيحية اللبنانية، وهو الواقع الذي اخترناه منطلقاً لهذا البحث لأننا نلمّ به إلمام العيش والاختبار والإدراك الذهنيّ. وغنيٌّ عن البيان أن مثل هذه النظرة الناقدة، على ما يتلبّس بها من عجز عن الشمول والإحاطة، لا تبغي سوى إظهار ضرورة نشوء مثل هذا الفكر اللاهوتي بمعزل عن كل تنديد وتشهير وتجريح. وأما الشق الثاني فيتطرّق، في خطوة إيجابية بنّاءة، إلى الشروط الأساسية التي ينبغي أن يراعيها كل خطاب لاهوتي، ولاسيما الخطاب اللاهوتي المحلي الذي ما فتئنا نتطلّبه في لبنان منذ المجمع

الفاتيكاني الثاني.

أولاً: استعراض وجيز لمعضلات الشهادة الإيمانية المسيحية في واقع المجتمع اللبناني

قبل استعراض هذه المعضلات تجدر الإشارة إلى أن الفكر اللاهوتي الناقد والبنّاء يقتضي، من طبيعة عنصره الشمولي، إطلالة واسعة على جميع حقول الاختبارات البشرية في تنوع أغراضها وتشعب مضامينها. فإذا كان اللاهوت المعاصر قد أقرّ من جهة بعجزه عن ادراك سر الله في طبيعته الخاصة مرجئاً إنجاز هذه الرغبة إلى ما بعد الحج الأرضي، وأقلع من جهة أخرى عن الاستئثار بتحديد هوية الإنسان ملقياً هذه المسؤولية على العلوم الإنسانية والفلسفة، فإن مقامه يمسي ضيق الحدود ولكن في غير تلاشٍ. وفي يقيني أن مهمة الفكر اللاهوتي المعاصر، على تنوّع مشاربه ومنبسطاته، يمكنها أن تنحصر في تقويم الشهادة البشرية الإيمانية على ضوء مقتضيات الإنجيل. ولكي يضطلع بهذه المهمة، ينبغي لهذا الفكر اللاهوتي أن يلمّ بالواقع البشري ويستقصي مضمون الإنجيل. وفي كلتا الحالتين يطلب منه أن ينفذ إلى أعماق الخبرة البشرية، خبرة الإنسان في تعاطيه أقاصي الأمور، أي في ادراكه لجوهر الواقع البشري وجوهر الإنجيل. والقسم الأول من المحاضرة يسعى إلى قراءة الواقع الحالي من منطلق الأمانة لمقتضيات الإنجيل. وفي هذا الواقع العسير نستشف الإشكاليات الثلاثة التالية:

1 ـ الإشكالية السياسية

في هذا السياق أكتفي بسرد المعضلات التي تنتاب الكنيسة والمؤمنين في لبنان دون الوقوف على أسبابها وتطور نشأتها ومدى عواقبها ونتائجها. ومن هذه المعضلات أذكر على سبيل المثال لا الحصر:

● الاحتلال وتزعزع مقومات الحرية في لبنان، وهنا يحسن بنا أن نتذكّر أننا مسيحيون شرقيون عرب لبنانيون نحمل في ذواتنا تناقضات المجتمع اللبناني وأقسامه السياسية الداخلية والخارجية. ونعي أننا على مدى ما يقارب الستة

آلاف سنة نبحث بشغف عن استقلالنا ونناضل بعزم عنه ونعجب أن يكون كياننا السياسي، في مختلف مراحل نشوئه وتكوّنه، قد ظلّ كيان ممرّ وعبور من غير استقرار وثبات. ومما يضاعف من حيرة العقل اللبناني اللاهوتي المسيحي انعدام الشفافية السياسية في استقراء مضامين العداوة والأخوة واستخراج معايير الوطنية اللبنانية الحقة من معين الذات اللبنانية الجماعية التي نستعذب الإقرار بها وذلك بمنأى عن شعوذة الأيديولوجيات المتضاربة.

• وهناك أيضاً الخوف من انتشار حركات الأصولية الإسلامية، وهي في حدّ ذاتها ترنو إلى التماس الأصالة الإيمانية الحقة، والقلق المتزايد من المطالبة بالحكم الإسلامي في لبنان، على ما في هذه المطالبة من وعود صريحة باحترام غيرية الآخر الدينية في أقصى ضروب تجلياتها. وتفشي التعصب الديني يدلّ على معضلة تضعضع التعايش السياسي المسيحي الإسلامي وعلى ضرورة البحث عن صيَغ توافق جديدة تتخطى عقبات الاختبار التقليدي. وأنّ ما ساقه النهضويون المسيحيون، وهم في سوادهم من اللبنانيين، في شأن المواطنة الرحبة التي تتجاوز الطائفية الضيقة، ما عتّم أن أظهر لنا عِظَم الهاجس الديني الذي كان يملي عليهم ضرورة إعلاء قيَم المساواة المطلقة المناهضة لمقولات الأصوليات الدينية.

• وبإزاء الأصولية الإسلامية، تبرز لدى اللبنانيين المسيحيين، قبل انعقاد الأوان، عقدة الأقلية المضطهدة ومخاطر الانعزال والتقوقع خوفاً من الذوبان والتلاشي. وتظهر آثار هذه الأصولية في البيئة المسيحية في تجارب تسييس الدين المسيحي والعودة به إلى الذهنية الميثولوجية المبنية على الأساطير والخرافات وغياب التحليل العلمي الموضوعي. وكأنّ نجاح الأصولية الإسلامية النسبي يُنبىء ويَعِد بظهور أصولية مسيحية قد تكبّ على البحث عن صيغة حضارية مقبولة لنشر مبادئها في المجتمع اللبناني.

• وفي الإشكالية السياسية تجدر أيضاً الإشارة إلى خطر الانقسامات المسيحية السياسية بين فئات النخبة المسيحية الثلاث، وهم المفكرون والحزبيون ورجال الدين، وإلى ضياع المرجعية السياسية المسيحية القادرة على

مواجهة التحديات الكبرى التي تعصف بلبنان، وإلى إعادة الثقة والطمأنينة إلى الشعب المسيحي الذي يعجز وحده عن ادراك كل مكنونات العمل السياسي في الشرق. ومن طبيعة هذه الانقسامات أنها ترخي على اللبنانيين المسيحيين ظلال غموضها الناشىء من غموض المنطلقات التي تفرض على السياسيين المسيحيين طرقَ صياغةِ قناعاتهم وخياراتهم وحدود المساومات التي يلجأون إليها. فالاختلافات الشخصية المبنية على إعلاء المصلحة الخاصة تعلّل غالباً حقيقة ما يُسوَّق له من تباين يدعى جوهرياً في النظر إلى قضية الوجود المسيحي والإعداد لضروب من الالتزام الأصيل في داخل الجماعة المسيحية.

● والإشكالية السياسية تشتمل أيضاً على معضلات اقتصادية تنتج من بنية البلد الإنتاجية الضعيفة وقلة موارده الأولية وانعدام التخطيط الإنتاجي المنزّه عن المصالح الفردية وعواقب التأثر بالمحيط العربي الصراعي وعدم التشدّد في نظام توظيف الأجانب. وهذا كله يشلّ المبادرة الفردية ويهبط المستوى المعيشي ويفرض على المواطن مسلكاً تبعياً وسلّماً خاصاً في أولويات الفكر. وفي هذا المقام، لستُ أدعي البتة القدرة على تعليل هذا التشخيص الاقتصادي تعليلاً علمياً موضوعياً بات اليوم في لبنان عرضة للمساومات وخاضعاً لمنطق التحيّز الأيديولوجي حتى لقد فقدنا الأمل في قراءةٍ اقتصادية منزّهة عن الأهواء والمنازع الخاصة.

2 ـ الإشكالية الاجتماعية

وهنا أيضاً أكتفي، من موقع اطلاعي الضيق، بسرد بعض المعضلات التي تعترض المسيحيين في لبنان والتي تفرض من ردود الفعل ما من شأنه أن ينتقل إلى حيّز المساومات الخطيرة قد تصيب الإيمان والوطن والعيلة والقيم الإنسانية الأساسية. ومن هذه المعضلات:

● الهجرة إلى الخارج في الداخل وكلتاهما تفقدان المؤمن العلاقة بالأرض والدين. واللبناني والمسيحي المشرقي بات عاشق المغامرة والترحال ينشد الحرية والهناء الاقتصادي والآفاق الرحبة. وهو في هجرته يفقد الكنيسة والوطن طاقات ضخمة من العطاء والإبداع. وليس في هذه الهجرة ما يبرّر أن تكون تجلياً وخاتمة

لمأزق عسير في الإيمان المسيحي الجماعي في لبنان، بل أنها تدلّل، في حيّز كبير من مدلولاتها، على انعطاب الواقع اللبناني العام. فاللبناني يهاجر أولاً لأنه لبناني تحبطه عقبات الواقع اللبناني، ومن ثمّ لأنه مسيحي يرهب فقدان الحرية بعد أن اضطرب معنى التشارك في القرار السياسي مع الشريك المسلم.

● وفي الاشكال الاجتماعي ثمة صراع مرير ناشب بين الأمانة للتقليد والانفتاح على الحداثة. ومما يضاعف حدة الصراع أن المسيحيين في لبنان يعاينون موقعهم في تجاذب مستمر بين عقلية الشرق العربي المحافظة السلفية وذهنية الغرب المتحررة الوهاجة بابتكاراتها التقنية. فنحن إذن قائمون في مواجهة تحديات الغرب الغائرة علينا من كل ناحية، وهو غرب مقلق بتطوره المنفلت من كل قيد والصائر مهبطاً لكل الاحتمالات الخارقة الرامية إلى سنّ قواعد المسلك البشري وتوجيه الفكر والعلوم والتقنية شطر آفاق لم يألفها البشر من قبل. وغالباً ما يحسّ اللبنانيون المسيحيون أن إخوانهم اللبنانيين المسلمين يرفضون من الغرب ليس ما قد يرفضونه هم أيضاً وحسب من مادية جوفاء والحاد متجبّر ومساومات بغيضة في الممارسة السياسية، بل ينكرون على الغرب كل قيَمه الفكرية السنية وكل مبادئه العلمية الموضوعية، مكتفين في أحسن الأحوال، وفي هذا الاكتفاء مبعثُ للاستغراب، بما لا مفرّ منه من تبعية فاضحة في الخضوع لتقنيته العالمية.

● ومن الآفات الاجتماعية التي تضعف المجتمع اللبناني أن أبناءه باتوا يغفلون أهمية الأصالة المسلكية فينقادون بسهولة إلى منطق الأنانية المستحكمة في الشؤون الإدارية ويعرضون عن العقلانية في ضبط السلوك الجماعي ويغرقون في الإتكالية والاعتماد على الخارج للاستقواء ويأنسون إلى البدائية العلمية في التخطيط والتدبير ويرتاحون إلى حب الظهور والانتصارية والاستئثار بالكل عوض المشاركة ويمارسون التقية في تصرفاتهم الاجتماعية ويبدعون في الخطابية الجوفاء التي تستر الخلفيات والرواسب. وهذه كلها تظهر مدى الانحراف المسلكي الاجتماعي الذي بات يهدّد بنية المجتمع ومستقبله في المدى المتوسط والطويل.

● ومما يزيد في حدة تأزم الأوضاع الاجتماعية في لبنان فقدان الهوية الثقافية الخاصة التي يعوّل عليها في تصفية الحلول المستعارة وغربلة صيغ الاستبدال المقترحة. وفي ذلك وجه سلبي للانفتاح اللبناني الذي قد يعتبر كل دخيل غربي من الأفكار والمناهج صالحاً بالكلية أو مضراً بالكلية دون النظر إلى أهليته الجزئية في مواءمة الواقع والتأقلم فيه. وما الجدل العنيف الذي أثاره السينودس في شأن التنوّع الثقافي اللبناني سوى الدلالة الدامغة على تأزم خطير في مستوى واحدة الوعي الثقافي للأمة اللبنانية.

3 ـ الإشكالية اللاهوتية والإيمانية

وعلى مستوى هذه الإشكالية الثالثة، سأحاول من موقعي اللاهوتي والإيماني أن أستفيض في استخراج مواضع الأعضال والشك والاضطراب التي أوشك الجميع أن يختبرها في معترك شهادته الإيمانية.

1) المعضلة اللاهوتية الأولى التي تستحوذ على فكر المسيحيين اللبنانيين بخاصة والشرقيين بعامة تكمن في إظهار قيمة شهادتهم الإنجيلية في وسط إسلامي أوشك أن يتجاهلهم وأن يتجاهل فحوى رسالتهم التبشيرية. وتأزّم هذا الوضع قد يلجئهم إلى الاستفسار عن أهلية الحضارة المسيحية العربية وجدارة الفكر المسيحي العربي في الانخراط والانثقاف في البيئة العربية وفي مخاطبة الوعي الإسلامي المتعاظم وتعليل انتصار دين الرسول العربي انتصاراً سياسياً واجتماعياً واقتصادياً وفي تعبير آخر، أمسى اللبنانيون المسيحيون يتساءلون عن طبيعة الإسهام الديني المميّز الذي يستتليه إيمانهم المسيحي ويقتضيه منهم انتشابُ جذورهم في تربة الشرق منذ أقدم العصور.

2) والمعضلة اللاهوتية الثانية تكمن في ترتيب سلم الأولويات الوجودية ترتيباً ينزل الهم الإيماني اللاهوتي منزلة الكماليات في الحاجات. واشتداد هذه الأزمة التراتبية ناشىء من اشتداد الأزمة الثقافية بوجه عام في لبنان والشرق العربي. فاللاهوت كمنهج في الحياة واللاهوت كإنتاج في الفكر كلاهما معرّضان للتشوّه والانحراف بسبب من تسلّط الهم المعيشي البحث على

فكر المؤمنين على اختلاف انتماءاتهم الاقتصادية والسياسية. فاللاهوت المسيحي في لبنان وفي الشرق، على اختلاف انتماءاته الفكرية، بات يعي وعياً متنامياً تجرّده من كل فعالية تاريخية ملموسة، بخلاف طبيعة اللاهوت الإسلامي الذي ما انفك يقبض على معترك الوجود الإسلامي برمته.

3) والمعضلة اللاهوتية الثالثة تقوم في الشعور الدائم بشرخ حضاري تظهره مقارنة فكر اليوم الحاضر الناضب، بعراقة الماضي اللاهوتي، ولاسيّما في رافده الانطاكي المميّز. فليس ثمة من جسور وقنوات توصل علم الآباء في صيَغ قابلة للتحديث ومراعاة قرائن العصر الراهن. ويندر أن يتجرأ أحد من المفكرين المسيحيين على استلال سنن للفكر اللاهوتي تصلح لبناء الوعي المسيحي اللبناني وتأسيسه على ابداعات فكر الآباء اللاهوتيين القدامى.

4) والمعضلة اللاهوتية الرابعة ناشئة من إرث الانقسامات المذهبية والاختلافات العقائدية التي تمزّق جسد الكنيسة اللبنانية والشرقية ومن عجز رجال الوعي في الكنائس عن تخطي ترسبات الماضي وجمع الكلمة والشمل في مواجهة أخطر التحديات المستجدة في تاريخ هذه الكنائس. ولقد أصبحنا في حالنا هذه عثرة للإيمان المسيحي ومثاراً للشك في مصداقية البشارة الإنجيلية، ولو أننا وفّقنا في إضفاء طابع مبرّر من واقعية التجسد على انعطاب التاريخ البشري وهشاشة الكنيسة الأرضية في الاضطلاع بشهادة إيمانها.

5) والمعضلة اللاهوتية الخامسة ناجمة عن تقصير مقولاتنا العربية المعاصرة، الإسلامية منها والمسيحية، عن اللحاق بالفكر الغربي الإنساني والفلسفي والديني. فبسبب من تأخر الحضارة العربية الحديثة بأجمعها، لم تولد الكلمة اللاهوتية الشرقية الإنطاكية المعاصرة الكفيلة بالتعبير عن مكنونات الاختبار الإيماني الحاوي في طياته تحديات التقنية والإلحاد والتديّن الغربي العشوائي وحوار الأديان الكبرى وقراع الحضارات الفكرية وما إلى ذلك من مواضع مثيرة للفكر الأوروبي ما فتىء الفكر العربي بشقيه الإسلامي والمسيحي عاجزاً عن تبنّيها ومعالجتها بحسب عبقريته الخاصة. وبما أن الفكر اللاهوتي المسيحي ينشأ وينمو بفضل احتكاكه بمقولات الحضارة التي ينتمي إليها ويجدّ في نصرنتها،

فإن الفكر اللاهوتي العربي المسيحي هو في حالة ترقب وانتظار لبزوغ الفكر العربي الإسلامي الأصيل. ولسنا نحاول في ذلك أن نربط عجز الفكر اللاهوتي المسيحي بعجز الفكر اللاهوتي الإسلامي. ولكننا ندرك أن محاورة الإسلام باتت جزءًا لصيقاً بأي إنتاج لاهوتي مسيحي في لبنان والشرق العربي، لأن المسيحيين أقلية والأقلية لا تعي ذاتها إلا بالتفاعل مع الأكثرية ومع فكر الأكثرية لتؤثر فيه وتتأثر به. فلذلك لا يستقيم فكر لاهوتي مسيحي شرقي لبناني إلا إذا تفاعلت مقولاته هي ومقولات فكر إسلامي أصيل معاصر ما زلنا نترقب زمن اعتلانه لنا في عناصر كيانه المتماسكة المتناسقة المتكاملة.

6) والمعضلة اللاهوتية السادسة ناشئة من الارتباط العضوي القائم بين مختلف حقول الشهادة المسيحية في لبنان والشرق. ومعنى ذلك أن الكنائس الشرقية، بسبب من غياب هذا الفكر اللاهوتي الأصيل، ترتضي أن تعيش في سائر الحقول العملية حالاً من التشتت في الجهود والعفوية في الإدارة والمعليشية في المعاطاة البشرية والتسويف في القرار، كما لو أن تعسر الفكر اللاهوتي الأصيل يضطرنا إلى التخلي عن كل نهضة إدارية مسلكية قد تعيننا على التعويض عن عوزنا الفكري ونضوب معيننا اللاهوتي.

7) والمعضلة اللاهوتية السابعة ناتجة من تأرجحنا بين عناصر التقليد الشرقي ومنجزات الفكر اللاهوتي الغربي. وفي ذلك مزاجية قصوى توشك أن تجهز على شهادتنا الإنجيلية، إذ إننا في ما يخص تنظيما الداخلي نبحث سواء في الشرق أم في الغرب عن أهون السبل والمبررات للتهرّب من مسؤولياتنا الإدارية. فنحن فاتيكانيون (أي مقرّون بطاقات المجمع الفاتيكاني الثاني الإصلاحية) حين نروم الدفاع عن كرامة كنائسنا الشرقية ومقامها المميز؛ ونحن لا فاتيكانيون حين نضطر إلى تبني بعض الأفكار الإصلاحية اللاهوتية والإدارية في كنائسنا الشرقية. وغالباً ما نستغلّ هذا التأرجح في التهرب من مقتضيات التطوير والإصلاح في رعايانا، بدلاً من أن نستثمره لتجاوز نواقص التقليد الشرقي وتخطي تطرفات التصور اللاتيني الغربي في هذا المضمار.

8) والمعضلة اللاهوتية الثامنة تكمن في الازدواجية المطلقة التي نحياها في

شخصيتنا الاجتماعية اللبنانية والشرقية، بحيث ينقلب إيماننا والتزامنا الديني عرضة للقرائن الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تسم وجودنا التاريخي. ومفاد ذلك أن إيماننا في صفائه وجذريته غالباً ما نحياه في أشكال وصور متناقضة بحسب ما تمليه علينا إرادة الساعة الحاضرة: فإيماني كتاجر يختلف عن إيماني كمناضل سياسي وإيماني كرب عيلة يختلف عن إيماني كمسامر اجتماعي وإيماني كمناضل نقابي يختلف عن إيماني كممثل للأسرة الفلانية في بعض المواسم الاجتماعية الدينية. هذه الانفصامية الإيمانية القصوى تلقي بنا في دائرة الأحكام المسبقة والأنظمة الفكرية التعسفية وتمنعنا من إحداث التغيير المرتجى.

9) والمعضلة اللاهوتية التاسعة تنشئها ازدواجية شعب الله وانشطاره في لبنان وفي الشرق إلى طبقتين متقابلتين، طبقة الأكليروس ورجال الدين المؤتمنين على الكنيسة المؤسسة وطبقة العلمانيين الخاضعين في كثير من الشؤون لإرادة الطبقة الأولى. وفي ما خلا بعض الأمثلة النادرة، فإن رجال الدين يعون ذواتهم، في غير سوء نية وفي عفوية مطلقة، وكأنهم المسؤولون الوحيدون عن وديعة الإيمان فيحضنون القطيع الموكل إليهم ويحصِّنونه في وجه كل تجدد داخلي مخالف للسُنَن وكل انبعاث طارىء. فسمة الخدمة الكهنوتية والتكرّس الرهباني ما كانت لترتدي هذه الهالة القدسية لو لم يدركها ادراكاً خاطئاً وعيُ العلمانيين الديني الذين باتوا يأنسون إلى إلقاء التبعة على رجال الدين وتجريد أنفسهم من مسؤولية المشاركة الفعلية في الشهادة الإنجيلية، وكأن راديكالية الإنجيل صالحة فقط لطغمات الرهبان والكهنة.

10) والمعضلة اللاهوتية العاشرة تنجم عن طبيعة الحياة الكنسية الممحورة حول الاحتفالات الطقسية التي تستقطب على قدر ما تلبي حاجة المؤمنين الجمالية والروحية، مما يجعل الكنيسة جماعة تقبّل وانتظار للآخر قد تضاءلت فيها طاقات المبادرة الرسولية التي تملي على الضمير الرسولي ضرورة ملاقاة الآخرين في موقع انهماكهم بهموم الوجود. وتكاد طمأنينة الجماهير الوافدة إلى الصلاة تخدّر فينا زخم الانطلاق إلى الآخرين ومعايشتهم في معترك نضالهم الاقتصادي والسياسي

والاجتماعي والاسروي والتربوي والروحي أيضاً. وعوض أن تتوّج الطقوسيات والليترجيا شهادة النضال الإيمانية الفردية والجماعية، تنقلب هي بذاتها عزوفاً عن الواقع والتماساً لضمانة نفسية وروحية مبتورة وتحويراً لمقتضيات الوعي الرسولي الموهوب لكل مؤمن في نعمة المعمودية.

ثانياً: محاولة إبلاغ فحوى البشارة الإنجيلية في خطاب لاهوتي شرقي عربي لبناني معاصر

بعد أن أبنتُ بعض مواطن الضعف والخلل في واقع المؤمن المسيحي اللبناني، وهي مواطن أعتبرها من أخطر العوامل تأثيراً سلبياً في أداء الشهادة الإنجيلية، سأحاول في هذا القسم الأخير من المحاضرة أن أتلمّس سبل الإجابة البنّاءة على هذا النقد اللاهوتي. وتحقيقاً لهذه الغاية، سوف أقترح سبيلاً جديداً من التفكير اللاهوتي المعاصر في لبنان وأعززه في ما بعد بتحليل مقتضب لمعضلة قد سبقت فأثرتها في تشخيص للواقع المسيحي اللبناني والشرقي، ألا وهي معضلة الحرية الدينية.

ولا شك أن العكوف على دراسة الشروط الأساسية التي تكفل للخطاب اللاهوتي المعاصر في الشرق الأوسط الأمانة الكلية للإنجيل ومقتضياته ولواقع المسيحيين الناطقين بالعربية في آن واحد، لهو من المهام الخطيرة التي ينبغي لنا أن نتوخّى لها وجوه النجاح والظفر. فصياغة مثل هذا اللاهوت تقتضي أن تنصبّ الجهود كلها أولاً في توضيح بنية الواقع الشرقي العربي بما يشتمل عليه، في مختلف قومياته، من نظام اجتماعي ونهج سياسي ومسلك اقتصادي وقيم أخلاقية ومعتقدات دينية؛ وثانياً في إظهار معاني الإيمان بالمسيح، كلمة الله الوحيد ومخلص البشر ومبدىء التاريخ ومنتهاه. ولا نظننَّ أن هذا الأمر سهل التماسه لا مشقة في بلوغه، كما لو كان يكفينا تحديد الواقع المذكور واعلان فحوى الإيمان حتى تنجلي لنا سبل الشهادة التي نروم أداءها في هذا الزمن الحاضر. فكما أن الواقع الشرقي شديد التعقد تتشابك فيه أصعدة شتى من التأثيرات التقليدية والمحدثة، منها الدينية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، كذلك الإيمان لا يتأتى لنا فحواه ومدلولاته إلا بواسطة قراءة

بشرية خاضعة لأنماط من التأويل مستقاة من حصيلة ما بلغت إليه علوم البشر الوضعية والإنسانية. فضرورة تفسير فحوى الإيمان تفسيراً يستقي قواعده من صلب الثقافة المعاصرة المشتملة بمعناها الواسع على كل ما ينتجه الإنسان المعاصر فكراً وعملاً، وضرورة تقويم هذه الثقافة على هدي فحوى الإيمان كما يتهيّأ لنا أن نستخرجها اليوم، هاتان الضرورتان تنشئان بينهما من التوتر، تجاذباً وتنابذاً، ما يفضي بالخطاب اللاهوتي الذي ننوي صياغته إلى مأزق خطير وتأزُّم مستمر. ولإزالة بعض من هذا التأزم لا بد لنا من الإقدام على هذه الخطوات النظرية التالية:

1) إن كلام اللاهوت، كما يعتلن لنا فحواه في أصل العبارة اليونانية، هو كلام في الله المتجلّي لنا بيسوع المسيح. إنّه كلام بشري في اختبار إيماني موضوعه غير بشري. وطالما أن هذا التجلي مرتبط ارتباطاً وثيقاً باختبار الجماعة المؤمنة الشاهدة له، وأن هذا الاختبار خاضع لتبدل الأحوال وتقلّب الأيام، فإن الخطاب اللاهوتي الذي ينوي اليوم التعبير عن الاختبار المعاصر لتجلي المسيح في الزمن الحاضر، ينبغي أن ينطلق من هذا الاختبار عينه في أدق معطياته، حتى يرسم فيه صورة أمينة للتفاعل الحاصل بين اعتلان المسيح واختبار المؤمنين.

2) فاللاهوت هو إذن وجه من وجوه التعبير عن الاختبار الإيماني. ولكي ينشأ لاهوت شرقي عربيّ معاصر في لبنان وسائر بلدان الشرق العربية المنغرسة في تربتها كنائس المسيح، ينبغي له أن يسعى إلى ضمّ شتيت هذه الاختبارات الإيمانية، المتباينة بتباين البلدان المذكورة، والمختلفة باختلاف الجماعات المسيحية في البلد الواحد. ويجب من ثم البحث عن تعبير كلاميّ عربيّ يفصح عن مضمون هذه الاختبارات وينشىء منها قاسماً مشتركاً كفيلاً بتأليف النواة الأساسية للخطاب اللاهوتي المزمع أن يرى النور.

3) بيد أننا حين نتكلم عن الاختبار الإيماني، لا نعني فقط ما يشعر به المؤمنون، أفراداً وجماعات، بإزاء نداء المسيح المنقول إلينا في تضاعيف الإنجيل المقدس، وما يتحسّسونه في تفاعلهم المطرد مع هذا النداء، صلاة

وارتداداً وتوبة وتحفزاً لصنع الخير، بل أيضاً خلاصة معاناتهم اليومية في معترك المجتمع البشري الأوسع الذي يناضلون فيه، بما تشتمل عليه هذه المعاناة من سعي إلى خير الفرد وسلامته وتنشئته، واحتكاك بالنظام السياسي السائد، وتقيُّد بنُظُم المجتمع وتقاليده، واتصال بالمؤمنين من أتباع الديانات الأخرى، وغير المؤمنين من مؤيّدي الأفكار الملحدة العلمانية، وما إلى ذلك من ضروب تعاطي شؤون الحياة البشرية في مختلف صورها وأشكالها. وحين نتحدث عن التعبير الكلامي، لا نقصد به فقط مجموعة المفردات الصائبة القادرة على تصوير هذا الاختبار وحصره في قالب لغويّ والإبلاغ عنه، بل أيضاً أسلوب التعبير عينه ونمطه وطرق إنشائه وطاقاته التغييرية في المجتمع، وأهليته لاقتبال رسالة الهية تفوق مدارك البشر ومنطق تفكيرهم.

4) فإذا كان منشأ الخطاب اللاهوتي المسيحي الشرقي العربي اللبناني المعاصر مشدوداً إلى هذه الصلة الدائمة التي تربط الاختبار بالتعبير، وكان الاختبار على هذا القدر من الشمول والاتساع، والتعبير على هذه القدرة في الأمانة للاختبار والتغيير للمسلك، وجب أن ننصرف إلى تفحّص ما في حوزتنا من معطيات تخولنا حق التفكير في صياغة مثل هذا الخطاب، وتظهر لنا كيف نشأ اللاهوت قديماً في الكنيسة خطاباً عقائدياً وروحياً وأخلاقياً، بفضله كانت الجماعة المسيحية تتحد بعضها ببعض، وبواسطته كانت تفسّر واقع المسكونة آنذاك فكرياً واجتماعياً، وبقوته كانت تعلن بشرى الإنجيل وتستظهر على المضطهدين الأعداء المبتدعين.

5) ولما كان اللاهوت إعلاناً لحقيقة الوحي كما اختبرها وعاشها ودوّنها تدويناً أصلياً لا معدل عنه من عاش مع المسيح وسمع كلامه وتخلّق بأخلاقه، وكانت فحوى هذه الحقيقة ـ وموجزها قانون الإيمان النيقاوي ـ أن البشر كافة أبناء الله قد غلبوا الموت بقيامة المسيح، كلمة الله، كان لا بدّ من أن يصون خطابنا اللاهوتي المعاصر هذه النواة الإيمانية ويبلّغها في قالب يلائم استعدادنا لمواجهة نهج الموت الذي يحياه مجتمعنا الشرقي العربي.

6) وبما أن اللاهوت لا يستطيع تفسير هذه النواة الإيمانية وإبلاغها إلاّ في

كلام بشري خاضع في تطوره لمعايير خارجة عنه، مستمدة من علوم الإنسان، تلك المختصة بحياة البشر وتلك المختصة بحياة الكون والطبيعة، ينبغي أن نلقي ببالنا إلى ما بلغته هذه العلوم في شرقنا العربي، أي إلى نتائج تحليلها لبنية المجتمع الشرقي وذهنيته وتفاعله مع محيطه الحضاري، وإلى الفكر العربي الفلسفي والديني الإسلامي الذي يعبر عن منتهى قناعات هذا المجتمع. ونعمد من ثمّ إلى تلقيح هذا الفكر بفحوى النواة الإيمانية حتى تضحي البشرى الإنجيلية قابلة للتأثير في أقصى ما أفضى إليه المجتمع الشرقي في التعبير عن معاناته واختباراته.

فاللاهوت الشرقي القديم ولد من احتكاك فكر المؤمنين الحاملين بشرى الإيمان بفكر الفلاسفة اليونان الذين كانوا يسيطرون على حيّز جليل الشأن من الحضارات القديمة. ولو تسنّى له أن يحتكّ بحضارة أخرى فارسية أو هندية لكان التعبير الكلامي عن هذه النواة الإيمانية في غير ما تناهى إلينا من مقولات لاهوتية معهودة. وما يعنينا في هذا التحليل أن الفكر اللاهوتي القديم ما انبثق إلى حيّز الوجود إلاّ لأنه ألفى ذاته يواجه فكراً يونانياً اكتملت عناصر رؤيته للإنسان والكون ومعضلات الوجود الرئيسة.

أما اليوم، فالفكر اللاهوتي في الشرق العربي يعوزه الاحتكاك بفكر عربي أصيل مكتمل مفسّر الوجود العربي برمته ـ وهذا فكر لما ينبثق بعد إلى حيّز الوجود على حد ظننا ـ حتى يتهيأ له أن يسكب نواته الإيمانية في قالب هذا الفكر فيبلّغها خطاباً لاهوتياً شرقياً عربياً مجاوباً عن تساؤلات هذا الفكر وقضاياه ومحنه ومعاناته واختباراته، أي عمّا يعني كل مواطن شرقي عربي في العصر الحاضر.

7) وهذا الخطاب اللاهوتي المزمع أن يولد في الشرق العربي ينبغي له أن يعنى بمهمتين خطيرتين، الأولى تقتضي منه الحفاظ على النواة الإيمانية الأساسية في الدين المسيحي، وإبلاغها بكلام ملائم لمقولات الفكر العربي المقبل، والثانية تستلزم أن يضحي هذا الإبلاغ، بما يحتشد فيه من طاقات التغيير والتجديد، قادراً على إنهاض المسيحيين إلى النضال في سبيل خر الفرد والمجتمع وصون الكرامة والحرية وتحسين طرق العيش وضمان أسباب التقدم والرقي. ولكن هذه المهمة

الثانية، على ارتباطها الوثيق بالأولى، لا يمكن الاضطلاع بها ما لم ينقلب الخطاب اللاهوتي المقبل معياراً وقاعدة للعمل على مواجهة مشاكل المجتمع الشرقي العربي.

فإذا كان الإيمان المسيحي أهلاً لجعل الإنسان، فرداً وجماعة، أكثر تشبهاً بمثاله الأول والأخير ـ وجميع المذاهب الإنسانية والمعتقدت الدينية متفقة على رسم صورة هذا المثال ـ فإنه يجدر به اليوم أيضاً، كما في الأمس، أن يؤثّر في سير المجتمع تأثيراً بيناً فعالاً يؤدي شهادة الصدق على صحة الدعوة المسيحية وتناسبها المطلق هي وواقع البشر، على تباين أشكاله واختلاف نظمه.

8) ومن صلب المهمة الثانية للخطاب اللاهوتي أن الصعوبة الأساسية التي يواجهها كل خطاب تغييري ـ والخطاب اللاهوتي منسلك في هذا السياق ـ تقوم في كيفية الانتقال من مستوى الإبلاغ عن الإيمان إلى مستوى جعل هذا الإيمان فعلاً تاريخياً، سواء أكان فردياً أم جماعياً، ينخرط في صلب بنية المجتمع الثقافية والسياسية والاقتصادية.

ذلك أن هذا الانخراط يفترض تجانساً أساسياً بين فحوى الإيمان وبنية المجتمع، أي بين حقيقة الدين المسيحي الكامنة في اعتبار الإنسان ابناً الله، منتصراً بقيامة المسيح انتصاراً غير تاريخي على القوى المناهضة لممارسة المحبة، ونُظُم المجتمع المبنية على رؤية للإنسان تاريخية بحتة مرتهنة بمفهوم خاص للخير والصلاح نسبي ومجتزأ، مفهوم لا يعنيه من القيم الإنسانية إلا ما يظهر فعلُه في معترك الوجود إنجازاً حسياً وتحقيقاً ملموساً.

ومن معضلات هذا الانتقال أيضاً، علاوة على التجانس بين فحوى الإيمان وبنية الوجود، أن الإيمان غالباً ما يُعايش التزاماً فردياً شخصياً مجاوراً بحذر وترقب مسيرة المجتمع العامة وساعياً إلى اقتحام هذه المسيرة في المواضع المؤهلة وحدها فقط لتقبُّل شهادة الإنجيل مما يدعو إلى التساؤل عن أهلية أي نظام جماعي لعيش قيم الإنجيل في كل أبعادها ومقتضياتها المتجاوزة لمنطق التدبير والمساومة والمسايرة وتصارع المصالح.

9) فهناك إذن ضربان في المشاكل التي ينبغي للخطاب اللاهوتي أن يسعى في حلها اضطلاعاً بمهمته الثانية السابق ذكرها. **الضرب الأول**، وهو مشترك بين جميع الحضارات والثقافات، سبق فأبنّا طبيعته وقوامه حين تحدثنا عن مصاعب الانتقال من الإيمان إلى الفعل التاريخي. أما **الضرب الثاني**، فهو مختص بمجتمع الشرق العربي، على تعدد أنظمته وكثرة تراكيبه، ومتشعب إلى ثلاثة حقول متداخلة متشابكة يؤثّر بعضها في بعض:

الحقل الأول هو معترك خاص بالمسيحيين، تتجلى فيه معضلات وجودهم الناشئة أولاً من احتكاكهم المستمر بسكان هذا الشرق، من مسلمين ويهود وملحدين وعلمانيين، التماساً لحواء بنّاء صادق يرمي إلى استخراج جوهر الدين المشترك واعتباره حافزاً جامعاً يحثّ على طلب خير الإنسان، وإلى إظهار المسيحية الشرقية العربية في صورة المسيحية المناضلة في سبيل احترام أسمى ما تنطوي عليه الديانات الأخرى والمذاهب الإنسانية من قيَم وتطلّعات، وفي صورة المسيحية الناشئة من احتكاك الجماعات الكنسية الشرقية المختلفة بعضها ببعض، سعياً وراء شهادة حقة لفحوى الإيمان المسيحي تتوارى منها أسباب التباعد العقائدي البحت وتنتصر فيها حوافز الأخوة والتضامن.

والحقل الثاني ويعني الخطاب اللاهوتي المسيحي في نحو غير مباشر، هو ميدان خاص بالمؤمنين غير المسيحيين ولا سيما المسلمين الذين يحبون اليوم في الشرق أدقّ مراحل تاريخهم المعاصر، بعد أن راحت مقتضيات الانفتاح الحضاري ومبادىء حقوق الإنسان تستنهضهم لقراءة إيمانهم قراءة جديدة يستخرجون بها خلاصة معتقدهم وجوهر إسلامهم ويعارضونهما بقيَم الديانات الأخرى وجوهر الثقافة العالمية الراهنة.

أما **الحقل الثالث** والأخير فهو الحقل المشترك بين سكان الشرق العربي كافة، من مسيحيين ومسلمين ويهود وملحدين أو علمانيين، تنغرس فيه جذور معضلات الإنسان الشرقي العربي التي تبحث كل الأديان عن اقتراح الحلول النظرية لها. ويشتمل هذا الحقل على أخطر القضايا التي تعني رأساً الفكر العربي، وفي طليعتها حرية الإنسان وهناؤه السياسي والاقتصادي وسبل مواكبته

لنهضة المسكونة العلمية، على غير تزلّف أو تقيد بما تستتليه هذه النهضة من قناعات فكرية وقواعد مسلكية أخلاقية.

هذه هي المهمة الثانية الخطيرة التي ينبغي للخطاب اللاهوتي الشرقي أن يتهيأ للاضطلاع بها حتى تنقلب رسالته نداء وجودياً ينغلّ في أعمق أعماق الوعي الشرقي العربي يستحثه على التيقظ لتحديات البشرية على عتبة الألف الثالث.

10) ولكي يضطلع هذا الخطاب اللاهوتي بالمهمتين السابق ذكرهما في الفقرة السابقة، ينبغي أن يعمد إلى استطلاع معاني الإنجيل والتفاسير المتلاحقة التي سيقت فيها على تراخي العصور إلى منتهى أيامنا هذه، من غير إغفال لدراسة تأثير الفكر اللاهوتي في تحديد مسيرة عصر من العصور ورفده بعناصر الحل النظرية والعملية للمعضلات الفكرية والمسلكية التي كانت تعترضه.

وإذا ما تأتت لنا سبل النجاح في هذه المهمة الخطيرة العسيرة، يبقى لزاماً علينا أن نُلقي ببالنا على قضية أخرى تضاهيها خطورة ودقة، ألا وهي تعدد التراثات اللاهوتية التي ينتمي إليها مسيحيو الشرق الناطقون بالعربية، وسوادهم الأعظم تمثله المسيحية اللبنانية، على تباين بديهي في النسب العددية. فلو سلّمنا بأن الفوارق الجوهرية العقائدية والأخلاقية والمسلكية التي تفصل مناهج اللاهوت المختلفة التي تحرص على استدعائها واستلهامها إزاء كل جديد معضل كنائس الشرق الكاثوليكية، على تباين أسرَها، والأرثوذكسية العتيقة (اللاخلقيدونية) والبروتستانية، لو سلّمنا بأن هذه الفوارق هي التي تتحكم بأسلوب الخطاب اللاهوتي في كل كنيسة وتملي عليه مقولاته وطرق معالجته، وهذا التسليم محض افتراض لأننا نعاين تشابهاً نافراً، ولاسيما في معظم الخطابات اللاهوتية الأخلاقية، وهي التي تعني المسيحي الشرقي في نضاله اليومي، سواء انبثقت من وعاظ كاثوليك أم أرثوذكس أم بروتستان، فلو سلمنا بذلك، تبقى المعضلة اللاهوتية الأساسية في الشرق أن واقع المسيحيين، على قلتهم وتعرّض بعضهم للنزوح، يحتّم أن تتناصر كلُّ هذه التراثات، بعد نبشها واستعراض جوهر محتواها، على صياغة خطاب لاهوتي شرقي عربي يتوخى إنجاز ما ألمعنا إليه في الفقرات السابقة.

فإذا كان الفكر اللاوعي الغربي المعاصر، على كثرة المناحي التي يرتادها والفضاءات الثقافية التي ينبثق منها، يسعى في إبلاغ فحوى الإيمان المسيحي، ولا سيما بإزاء كبرى معضلات الكون المعاصر ومنها الحفاظ على سلامة الأرض واحترام حرية الضعفاء وإسعاف الجنوب المعاني وضبط العقل العلمي المتفجر وتعزيز حوار الحضارات والأديان، راسماً للفكر الإنساني أُطر القواعد الأخلاقية الأساسية والمبادىء الأولى في تعاطي شؤون المجتمع الكوني، فحريٌّ بنا، نحن مسيحيي لبنان والشرق العربي، أن نفيد من مختلف تيارات اللاهوت الغربي ونجهد في استنطاق تراثاتنا اللاهوتية، ولاسيّما ومضات اللاهوت المسيحي العربي الخاص بنا دون غيرنا، نجهد في استنطاقها عن أهم ما يُعيننا على إنشاء خطابنا اللاهوتي المعاصر.

وهكذا تتجلى لنا مصادر هذا الخطاب، على تناقضها، غنيّة بتنوّع عناصرها الصالحة لواقع شهادتنا، وهي **أولاً** قراءتنا المعاصرة للإنجيل على هدي اختباراتنا الإيمانية وإدراكنا لهوية الإنسان الشرقي العربي؛ وهي **ثانياً** أقصى ما بلغه آباؤنا القدماء في قراءة الإنجيل قراءة مستضاءة باختبارهم الإيماني وبإدراكهم لهوية الإنسان المبثوثة في تضاعيف معارف عصرهم؛ وهي **ثالثاً** خلاصة الفكر اللاهوتي الغربي في قراءته الإنجيل على وضح اختباراته الإيمانية وإدراكه لهوية الإنسان في هذا العصر.

ولا ريب أنّ هذه المصادر الثلاثة متشابكة متداخلة متنافذة، بحيث تستحيل علينا قراءة الإنجيل قراءة حرة منزهة عن كل تأثير آخر، بل كل قراءة من هذه القراءات تُستضاء إلى سواها من القراءات.

(1) ختاماً لهذه النظرات، لا بدّ من التذكير بخلقيات هذا التفكير الذي حرصنا على إظهاره في الصورة التي تحصلت لدينا من جرَّاء توفرنا على البحث عن أسباب معاناتنا اللاهوتية. فنحن لا نرى في هذه التقسيمات سوى طريقة منهجية في التفكير قد يكون في وسعها تمهيد السبيل للشروع في تجميع عناصر هذا الخطاب اللاهوتي الشرقي العربي، ولا سيما في لبنان.

ولا نرمي إلى تقليص حقول الفكر اللاهوتي وحصرها في إنتاج بلاغٍ تغييري للمجتمع، لأننا ندرك يقيناً أن الفكر اللاهوتي، بصوفيته وروحانيته وقدرته على الإعتاق من أسر الضرورات التاريخية، ينطوي على جمّ من العناصر التي يتوسّل بها الإنسان، كل إنسان، لا التماساً لحياة أرضية يسعى في تحسينها وحسب، بل طلباً لانفلات عابر من قيود الزمن وتمثّل جزئي بصُوَر المؤلّهين الرافلين بضياء الثالوث والمتّشحين بنور الحب الأسمى.

فاللاهوت أوسع من أن تحصره هموم الأرض وأغلال التراب. ولكنه قد يصل وقفاً على المتصوفين المستنيرين، إن هو أعرض عن احتضان كيان الإنسان كله بجسده ونفسه وروحه، أو بتعبير معاصر، بانفتاحه الراهن على محيط عالمه الوجودي. وبذلك لا يظلّ اللاهوت مقتصراً عل رجال الدين وحسب، بل يمسي ميدان الاختبار الأوسع لكل المؤمنين الذين يرومون، من منطلق قناعاتهم الحياتية، أن يشهدوا للإنجيل في معترك التاريخ.

ثالثاً: الحرية الدينية في لبنان والشرق، حقل من حقول الخطاب اللاهوتي

بعد أن أنشأنا الكلام في واقع الأزمة ومقتضيات الإيمان المسيحي، نودّ في الختام أن نسوق بعض الآراء في معضلة وجودية هي من أشدّ المعضلات الإنسانية استثارة للوعي اللبناني المسيحي والإسلامي، عنيتُ بها معضلة الحرية الدينية. وسأجتهد في هذه المحاولة أن أتلمّس سبيلِ الأمانة لما سبق فأبنتُ عنه من مبادىء وقواعد وسُنن ينبغي أن يحتذي بها كلُّ خطاب لاهوتي مقبل في لبنان وفي الشرق العربي. وجلّ مبتغاي في هذا التحليل اللاهوتي المحض أن أستخرج نمطاً جديداً لمعالجة لاهوتية تعكف على استنطاق واقع معضلة كأداء باتت اليوم يرتسم في صيَغ مقاربتها ملامح مصير المسيحية اللبنانية وغيرها من الأقليات في الشرق العربي.

ولا ريب أننا نعجز وحدنا عن الإحاطة بأبعاد موضوع خطير الشأن كموضوع الحرية الدينية في لبنان وفي الشرق العربي، لأن الوقوف على دقائق هذه المعضلة الشائكة يقتضي تعاوناً أوثق عروة وترابطاً أشد تنافذاً بين علوم اللاهوت المختلفة والعلوم الإنسانية، ولاسيما العلوم الاجتماعية والسياسية والقانونية والتاريخية منها.

فالحرية الدينية هي وجه سني من وجوه الحرية الإنسانية التي لا يسعنا تصوّرُ صيغتها في مجتمع البشر من غير أن تتكلّل حرية الفرد بقدرته على اعتناق المعتقد الذي يظنه الأصلح والأدنى إلى اقتناعاته ونهجه في الحياة. وكذلك لا يمكننا تخيل الحرية الإنسانية في إنجاز تاريخي يقتصر على السماح للفرد البشري بإنشاء ضروب التدين التي يخالها توائم حاجة كيانه، شرط ألاّ تقضي به هذه الحرية الدينية إلى تطلّب القرار الحر في حقول أخرى من الوجود الإجتماعي والسياسي والاقتصادي والتشريعي. هذان الضربان من الحرية الدينية يشوّهان، بلا ريب، صورة الإنسانية المطلقة التي تجد في تلمّسها معظم المجتمعات البشرية المعاصرة.

ومجتمع الشرق العربي، وبخاصة المجتمع اللبناني، هو من صنف تلك المجتمعات التي تُفرِد للحرية الدينية المقامَ الأول في سلّم همومها الأساسية فتتعاطاها وفاقاً للأحوال السياسية السائدة، إما تعزيزاً لمكانتها ودورها وإما تقليصاً لمدى أثرها وإما انتقاداً لمخاطر انعتاقها من دائرة القانون. ولا مرية أن هاتين التجربتين الآنف ذكرهما تتربصان على الدوام بسياسية هذه المجتمعات الشرقية العربية. لذلك ينبغي لنا، من منطلق شهادتنا الإنجيلية، أن نستنطق إيماننا، في ثنايا الوحي المُلقَى إلينا، عن طاقات النقد والإصلاح والتغيير التي يشتمل عليها، في نطاق نضال الكنيسة، من أجل صون كرامة الإنسان والذود عن حريته المطلقة.

وإننا إذ نرغب في الإدلاء بإسهامنا الخاص في عملية التفكير اللاهوتي هذه، وهي عملية تستدي أيضاً إقبال المفكرين المسيحيين اللبنانيين والمشرقيين المعنيين بمثل هذه القضايا على تفحص أبعاد ممارسة الحرية الدينية في لبنان وفي الشرق، نؤثِر انتهاج سبيل في المعالجة يقضي بإثارة المعضلات المستورة أو المهمَلة التي يفترض في كل خطاب لاهوتي عن الحرية الدينية أن يتطرّق إليها ويعالجها أمانة لمقتضيات إيمان الشهادة المنطوقة والاقتناع المعاش. بيد أنه لا يخفى على أحد ما يعترض الفكر الاهوتي، ولاسيما في قرائن المجتمع اللبناني والشرقي، من مصاعب ومخاطر يفرضها تعسّر الأحوال السياسية والاجتماعية وانغلاق الكثير من ميادين البحث الخطيرة أمام علماء الإجتماع والسياسة والقانون.

فلا بدّ إذن، والحال هذه، من إثارة هذه المعضلات إثارةً ترمي فقط إلى إظهار ارتباط ميادين الفكر الإنساني بعضها ببعض، ولاسيما في مضمار معالجة موضوع الحرية الدينية، وهي ظاهرة معقدة تتشابك وتتفاعل فيها عوامل شتى تسهم في نحتها على صورة المجتمع الذي يرعَى في حدوده سبل إنجازها التاريخي. وطلباً لمزيد من الوضوح، سنحاول أن نفرد لكل ضرب من المعضلات باباً خاصاً تلج فيه جميع القضايا التي يستتليها تشعب المقاربات النظرية. وهذه الأبواب الثلاثة: باب العلوم الإنسانية، وباب الفكر الفلسفي، وباب الفكر اللاهوتي. وقد حصرناها في ثلاثة لأننا متيقّنون أن حقول العلوم الوضعية عاجزة وحدها عن احتضان مثل هذه الظاهرة، وأن الفلسفة واللاهوت ما زالا، على ارتباطهما الوثيق بالعلوم الإنسانية، يبلّغان إلى البشرية كلاماً في الوجود فريداً يعوز الإنسانَ أن يلجأ إليه حين يرغب في استقصاء جوهر الأمور وماهيتها القصوى.

ويتطلعنا أولاً بابُ العلوم الإنسانية، وهو يتصدر جميع الأبواب لأن واقع الوجود يحتاج إلى ضرب من الإدراك تضطلع به مقاربات علوم الإنسان المختلفة تحلِّل شتيت ظواهره وتعلّ لتشابك عناصره وتسوق فيه تفسيراً حياً يرعى حركية السلوك الفردي والجماعي. وفي ظاهرة الحرية الدينية يُستحسن، قبل المقارنة الفلسفية واللاهوتية، العكوفُ على دراسة الميدان التاريخي الذي يُبرِز فعلَ الحرية منجزاً في معترك الحياة اللبنانية والشرقية، فيُعمَد إلى ترصد مجالات ممارسة هذه الحرية وإحصاء ردود فعل المعنيين بها، مسؤولين ومواطنين، وتفحص طرق الصراعات الناشئة بين مختلف مستويات الحرية المسموح بتطلبها والاتكال عليها في مسيرة إثبات الذات الجماعية والفردية.

ومن المعضلات التي يجدر بالعلوم الإنسانية أن تتصدى لها ضرورة إظهار علاقة الدين بالتشريع المدني والسياسة الخارجية والداخلية والأيديولوجية الطاغية، وذلك كله من أجل التمييز بين حرية يحد مداها الشرع الديني المحض وحرية يقبض على مصيرها الحكم السائد في المجتمع. وفي حالة المجتمع اللبناني والشرقي، ليس ما يدل تدليلاً دافعاً على أن حدود الحرية الدينية، على نحو

ما تُفرَض في بعض الأقطار والمناطق، قد رسمها الوحي المنزل وصدّق عليها حديث العلماء. فثمة تنافذ حميم بين السياسة والدين يفضي في الشرق إما إلى إلباس الدين حلة غير حلة الكلام الموحى، وإما إلى إقحام السياسة في أحكام وتدابير قد أوّلها غلاة المتدينين تأويلَ الحرف الجامد والعزل النصي المغرض. ومما يخص العلوم الإنسانية أيضاً في ظاهرة الحرية الدينية في لبنان والشرق العرب مهمّة الإكباب على تدبّر أسباب الانتقاص من بعض الحريات المشروعة في عدد من المضامير الحياتية الحساسة، ودراسة منطق الحكم السائد وارتباطه بمعرفة الذهنية المجتمعية وبالوضع الاقتصادي وبتطابق ثقافة الحرية الغربية هي وثقافة الحرية الشرقية والعربية وبأثر القيَم الجماعية الشرقية في رسم حدود التأقلم والاعتدال في ممارسة الحرية المطلقة. وقد تفضي أبحاث هذه العلوم الإنسانية إلى استقصاء حاجات المواطن اللبناني والشرقي وتتبّع عملية التبديل في سلّم القيَم الأساسية التي توجه دفة حياته واكتشاف أثر طاقات التأقلم التي يحوزها في إعراضه عن تطلّب مُطلقية الحرية إغراقاً منه في تبصّر وقائع التاريخ والاتعاظ بأمثلة الماضي. هذه وسواها من المعضلات الدقيقة يعجز فكرُ اللاهوت وحده، مهما سمت مقولاته ونبهت تحاليله، عن الإلمام بها وإيلاجها في عملية استنطاقه لفحوى الإيمان الإنجيلي.

واجتيازنا باب العلوم الإنسانية يفضي بنا إلى باب الفكر الفلسفي حيث ظاهرة الحرية الدينية تخضع لتحليل يتجاوز الممارسة التاريخية إلى مستوى الأساس الأول الذي تشاد عليه هوية الإنسان كله. ومن المعضلات التي ينبغي التشمير لها في هذا القطاع ضرورة تبين حقيقة كيان الإنسان وجوهر وجوده، والتزام البحث عن موقع الحرية في بنية الإمتداد الوجودي للكائن البشري وإعمال الفكر في المضامين والمحتويات التي تشتمل عليها كلمة الحرية ومقارنة مدلولاتها في قراع الحضارات والثقافات العالمية وإبراز الإسهام الخاص بالثقافة الشرقية العربية، وخصوصاً اللبنانية إذا اكتملت عناصرها. ولا عجب إذا كانت هذه المقاربات الفلسفية تقتضي أولاً هضم حصيلة أبحاث العلوم الإنسانية وتبغي ثانياً ربط الحرية بعناصر الوجود البشري الأساسية، وأهمها مقولة الحقيقة. ففلسفة الحرية لا تستقيم إلا إذا انتشبت في رؤية شاملة

للحقيقة وانقلبت في الوقت عينه عنصر إنجاز وتحقيق لمقتضيات هذه الحقيقة عينها. ومن أقصى ما يقوى على بلوغه فكرُ الإنسان الفلسفي، بمعزل عن كل وحي إلهي، القول بأن الحرية والحقيقة صنوان لا يقوم أحدهما إلا بالآخر. فالوجود البشري هو، في صلب انعقاد عناصره، حرية اعتلان وظهور. وما الحقيقة، في هذا المنظار الفلسفي، سوى الأمانة المطلقة لهذه الحرية منغلة في عمق أعماق الكيان وفي مقاصي جوهره. ولا ريب أن الخطاب عند هذا المنعطف الخطير يبلغ حدود الكلام البشري، وقد يتهيأ له أن يتبلّغ به لو أن الله، بحسب معتقدنا المسيحي، لم يبادر الإنسان مبادرة الحب الخلاصي. فإلى هذه الحدود يقودنا باب الفكر الفلسفي إذا ترسّمنا مقولاته وعكفنا على إثمارها في فضاء الثقافة الشرقية.

وأما باب الفكر اللاهوتي فإنه يشرع لنا، وكم في هذا التشريع من خطورة، آفاق التأويل الواسعة لما ألقي علينا من كلام جليل الشأن خطير المضمون في مبادرة الحب الخلاصي. وأوّل ما يحتمه هذا الفكر اللاهوتي واجبُ إظهار أوجه الشبه والتنافر بين مضمون كلام الوحي في حرية الإنسان ومحتوى مقولة الحرية الفلسفية التي سبق فأغنتها حصائل العلوم الإنسانية. ومن خلال هذه المقارنة تتجلى فرادة كلام الله في تأييد مبدأ الحرية الإنسانية المطلقة أو حتى النسبية. وفي هذا السياق، ينبغي معالجة بضع من المسائل العسيرة التي يطرحها الواقع على الفكر اللاهوتي في المجتمع اللبناني والشرقي. وليس في مقدورنا اليوم أن نعالج لاهوتياً جميع هذه المسائل. ولكننا نوجز البعض منها في الاستفهامات التالية:

كيف يمكن الفكر اللاهوتي أن يبين فرادة مقاربته للمجتمع اللبناني والشرقي، في معاناته لصعوبات الحرية الدينية، حين تظلّ العلوم الإنسانية عاجزة عن تحليل هذه الظاهرة الاجتماعية تحليلاً أميناً وافياً وحين يظل، هو فكر الوحي المعني بكلية الإنسان، غير قادر على الإفادة من مقاربة هذه العلوم، إذا وجدت، مقاربة تعينه على فهم واقع المجتمع وعلى إنشاب مبادرة الله في حياة أبنائه، ولكن من غير أن تتقلّص رسالته الإلهية في حجم حصيلة

المقاربة وطُرُقها في معالجة الواقع المضطرب؟

وإذا كانت الحرية على نحو ما يعتبرها الفكر اللاهوتي حرية الإنسان المطلقة، فكيف السبيل إلى ربطها بمطلقية الخلاص الحاصل بالمسيح وبضرورة التبشير بوحدانية الحقيقة المسيحية في مجتمع التجاور الشرقي بين المسيحية والإسلام، ولاسيما حين يستمرّ الدين الإسلامي في تأويل حرية عدم الإكراه في الدين تأويلاً تحده اعتبارات تحظير الخروج من الإسلام وغض الطرف عن الرافضين الدخول إليه؟

وهل يتعين على الخطاب اللاهوتي، إذا ما ترسخ لديه بقين اغتصاب الحرية في المجتمع، أن يكتفي بالتنديد النظري المحض، أم إنه مستنهَض، بروح شهادة المسيح الناصر للمظلومين والمضطهدين، إلى تأييد مقاومة جماعة المؤمنين ودعم ثورتهم؟

وإذا ثبت أن ذلك من صلب مهامه في لبنان وفي شرقنا العربي، فما تكون، يا ترى، أنجح الوسائل لإنجاح هذه المقامة الحرة، دون الإخلال بنظام الحكم وتهديد المجتمع بالاضطراب والفوضى؟

وما تكون تراتبية القيم التي ينبغي له الذود عنها: أهي الحفاظ على الوجود الجسدي الأرضي الفردي والجماعي مهما انتُهكت كرامته، أم هي الأمانة لقدرة كلام الحرية المبثوث في تضاعيف الإنجيل، أم هي إرغام المضطهِد في أقصى غيه على الانبهار بطاقات المحبة الغافرة والرجاء الظافر التي تستمدها جماعة المؤمنين من اغتذائها بجسد المسيح القائم من بين الأموات؟

تلك، لعمري، ضمة من المعضلات التي ما انفك الفكر اللاهوتي الشرقي اللبناني والعربي المعاصر يتهيأ للتصدي لها بالكلمة المنطوقة بعد أن سبق فجبهها المسيحيون بالشهادة الحية. أفيكون آنذاك من صلب مصيرنا في هذا الشرق أن نسلك مسلك شهادة الحياة الوجودية الصامتة بهدي الروح الملهِم، ملقين عنا هم تدوين وقائع هذه الشهادة نعهد فيها إلى حضارة كلمة الرجاء المقبلة؟

في قلب هذا الصراع يرتسم مصير هذا الفكر اللاهوتي. وما دراسات التاريخ

السردية وعجالات المقالات اللاهوتية المحايدة الفاترة سوى سبل التعزية التي أضحينا نستطرقها في ترقّب انبلاج فجر قيامة الفكر الأصيل. ولا ريب أن مأزق هذا الفكر اللاهوتي الذي أضحينا نتطلبه أيما تطلّب لا يمكن أن نتخطاه ما لم تنتشب رؤيتنا الإيمانية في واقع مجتمعنا لكي تُجريَ فيه أحكامَ الموضوعية في تدبر أزمته وفقاً لما هي عليه في جوهر كيانها، وليس بحسب ما تُسقطه عليها هذه الرؤية من تصورات وتمثلات تسبق الاختبار.



این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است



وبمبادرة من بولس هذا، سمي الناصريون في انطاكية وما يليها: المسيحيين. فيما احتفظوا في ما حول فلسطين من رقاع، بتسميتهم الأصلية، التي جمعت أيضاً على نصارى.

3 ـ تأثر «المسيحيون» في البيئة الانطاكية، بأجواء الفكر الهلليني أو اليوناني المسيطر منذ ما بعد الإسكندر، بل قبله بكثير، إذ كان مهد الإغريق بآسية الصغرى قبل الارخبيل الحامل اسمهم. ولكنهم تأثروا، في سائر الشام (سورية) ومصر، وما حولهما من امتدادات بدوية، بالفكر السامي، العربي والعبري والحبشي والفنيقي والكلداني و. . . ما شئت.

وتمتاز السامية بالبساطة والتبسيط. لذا اكتفى المسيحيون الأوائل، في ما حول فلسطين من رقاع وأصقاع، بقولة «الله أكبر»، في مواجهة الآلهة الوثنية المتشبثة بالبقاء، والمتذرعة بما ينسب إليها من سلطان؛ ثم بقولة أن «لا إله إلا الله» في مواجهة الآلهة المتعددة، التي تتقاسم الوظائف والقدرات طبقاً لظروف نشأتها وبيئتها! ولم يتوغل ذهن هؤلاء النصارى في مثل ما انشغل به إخوانهم المقيمون في حواضر البحر المتوسط، ذات الثقافة الهللينية الجدلية، من أمور الطبيعتين أو الأقانيم الثلاثة، وما إليها من موضوعات تمحورت حولها المجامع المسكونية المتعاقبة، وظهرت على أساسها البدع المسيحية ذات الانتشار الواسع في الشام ومصر والرافدين (العراق).

ظاهر إذن أن المسيحية كانت، عشية ظهور الإسلام، مسيحيتين:

أ ـ فمسيحية كاثوليكية (= جامعة) أرذوكسية (=سديدة أو حنفية) يحمل رايتها الخلقيدونيون، متقوين بمجامع ثلاثة سبقت قيامهم (نيقية الأول فالقسطنطينية، فأفسس) وبثلاثة أخرى أعقبته. وهي تقول بتثليث مشهور، وطبيعتين يفرضهما التجسد.

ب ـ ومسيحية «بدعية» تتجلى بالأريوسية حيناً، وباليعقوبية أو بالنسطورية آخر، أو بسواها أحياناً كثيرة؛ ومحورها رفض التثليث، أو تخريجه تخريجاً لا يستمرئه الخلقيدونيون.

4 ـ وكانت الكتابة قليلة الانتشار، والترجمة محدودة بمحدودية النسخ اليدوي وقدرة القارئين. وهذا يحصر الإشعاع الفكري لشخص أو لحركة، ضمن الفسحة الثقافية المحددة؛ وهو ما يطرح مشكلة عندما تكون الديانة ذات منحى عالمي، يتجاوز الفسحات الثقافية، والوثنيات واللغات والحدود الجغرافية، على ما كانت الحال عليه بالنسبة لكل من المسيحية والإسلام.

ومعلوم أن بعض المفاهيم تتلازم مع ظروف نشأتها، المكانية والزمانية، فيصعب، بل يتعذر أن تترجم. وفي هذا الإطار تندرج حكمة المسلمين في إنكار ترجمة كتابهم، وعناد الكاثوليك (حتى العام 1964) في التشبث بالليثورجية اللاتينية.

5 ـ على صعيد آخر، قام الأكاسرة بغزو الشام حتى مصر، سنة 610، فتنفس الموسومون بالبدعة من المسيحيين، الصعداء. فلما أعادت بيزنطية سيطرتها إلى الشام ومصر، سنة 628، حاول الإمبراطور هرقل أن يتقرب من أتباع الطبيعة الواحدة، بمصالحة دعا إليها حول ما عرف بالمشيئة الواحدة؛ وهي أن يكون للمسيح طبيعتان، على ما يؤكد الخلقيدونيون، لكن بمشيئة أو إرادة موحدة. غير أن الإسلام عاجل الإمبراطورية المرتجفة الواجفة، فأزاحها عن الشام ومصر وسائر أفريقية الشمالية، مثلما أزاح على نحو مواز، خصومها الأكاسرة من العراق وفارس. إلا أن شعلة المسيحية «السديدة» استمرت قائمة، باستمرار امبراطورية الروم المقلّصة، وببقاء رومة نفسها بعيدة عن السيطرة العربية الإسلامية، بعد أن نفضت عنها أثر الاجتياح البرباري الجرماني المدمر.

علماً أن «الروم» لفظ محرف عن رومة والرومان. فإذ دالت دولة رومة، أو الإمبراطورية الغربية، سنة 476 للميلاد، احتفظت بالتسمية الإمبراطورية الشرقية أو رومة الجديدة (القسطنطينية)، ذات التراث الهلليني؛ فباتت كلمة الروم تعني اليونان أو البيزنطيين بحكم التحول الروماني على هذا النحو. فالروم إذن لفظ قد يوازي الخلقيدونية، لإطلاقه على الموالين لإمبراطور بيزنطية من الخلقيدونيين.

هذه المقدمة الاستعراضية تكشف للقارىء أمرين، نود تصويب الضوء عليهما:

الأول: إن للمسيحية غير نموذج وصورة. فبمقابل النموذج الخلقيدوني، قام الأقباط والسريان والآشوريون والأرمن. . . في كنائس موازية للكنيسة البيزنطية الرومانية (= البابوية) الخلقيدونية. ولما كانت جماعة النصارى، بعد أن أنكرها مجمع القدس برئاسة بطرس وبولس، قد انتشرت في الحواشي الصحراوية، فقد كان أتباعها، جغرافياً على الأقل، أقرب «الكتابيين» إلى الإسلام الناشىء سنة 610، في غمرة الصراع البيزنطي الفارسي على الشام ومصر، وتخصيصاً على فلسطين والقدس أولى القبلتين. ولم يكن في الأمر إشكال، ما بقي الإسلام وقفاً على البيئة الجغرافية التي نشأ فيها. وإنما نشأت المشكلة لدى تحول الإسلام إلى إمبراطورية واسعة، بفضل الحروب والفتوح، فدانت له غير كنيسة مسيحية، فبات عليه أن ينظر إليها: إما نظرة تختلف باختلاف كل من تلك الكنائس، أو نظرة واحدة يحددها هو من منظاره الذاتي، ثم هو يسقطها اسقاطاً. وما حصل فعلاً كان الحل الثاني.

الأمر الثاني: إن الإسلام، أيام نبيه، لم يبلغ به الاختلاف مع المسيحية حد القتال. فلقد دعا قيصر والنجاشي وسواهما من الحاكمين في ظل المسيح، بواسطة رسل أرسلهم إليهم، ليدخلوا في الإسلام، فأبوا وردوا المرسل خائبين، بعد أن قابلوهم بحجج أخرى. فاستمرت العلاقة إذن على المستوى الدبلوماسي، بين أخذ ورد لا يداخلهما قتال، سواء في ذلك النصارى والقبط والروم، ومن إليهم من الكتابيين.

وفي القرآن سورة تحمل اسم الروم وإن لم يرد فيها ذكر الروم سوى مرة واحدة: ﴿ألم. غلبت الروم في أدنى الأرض. وهم من بعد غلبهم سيغلبون، في بضع سنين، لله الأمر من قبل ومن بعد. ويومئذ يفرح المؤمنون، بنصر الله ينصر من يشاء، وهو العزيز الرحيم﴾. وظاهر أن الله، هنا، يعد المسلمين (المؤمنين) بفرح يحمله إليهم النصر المقبل الذي سيمنحه (الله) للروم، من بعد هزيمتهم النكراء. وهذا عطف اسلامي مكشوف على الروم، يكمل تودد المسلمين إلى

النصارى ﴿ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا، الذين قالوا إنا نصارى﴾؛ فالفريقان أهل كتاب.

غير أن عودة الروم (البيزنطيين)، منتصرين على الفرس الساسانيين، إلى احتلال الشام ومصر سنة 628، منحهم ثقة بالنفس، واندفاعاً هدد البنيان السياسي الجديد، الذي بدأت ولادته سنة 622 في يثرب، شمالي الحجاز، قريباً من التخوم الشامية (الأردنية)، ولئن وجه الرسول العربي همه ـ بدايةً ـ إلى انتزاع مكة من المشركين، فأولى القبلتين كانت القدس؛ وكان تالياً لا محيد عن الاصطدام، آجلاً أم عاجلاً، بالروم؛ وهذا ما حصل فعلاً، وإن تأخر بعض الوقت بفعل المردة. أي رفض قبائل عربية كثيرة تجيير ما التزمت به تجاه الرسول إلى خلفائه.

(اطعنا رسول الله ما دام بيننا فيالعباد الله ما لأبي بكر!)

نستنتج من كل هذا:

1 ـ أن النزاع بين الإسلام والمسيحية ذو نشأة سياسية، ولم يبدأ نزاعاً دينياً.

2 ـ إن مشكلة المسيحية مع الإسلام، على الصعيد الديني، أي بعد أن يحل السلم طبقاً لاتفاقات وعهود معينة، تكمن في أن الإسلام حدد لنفسه منظوراً واحداً نظر منه إلى «أهل الكتاب» على اختلاف أديانهم، بين مسيحيين ويهود ثم مجوس، وعلى اختلاف البيع والكنائس والنحل داخل كل دين أو جماعة منهم.

3 ـ وتنشأ مشكلة ثالثة من كون قطاعٍ معتقديّ واسع مشتركاً بين اليهودية والمسيحية والإسلام. والمسيح نفسه عقيدة مشتركة بين الإسلام والمسيحية؛ فلا مفر من اختلاف المواقف والتفسيرات بشأن الأنبياء والوقائع التوراتية المشتركة، ولاسيما بشأن المسيح نفسه.

الموقف المسيحي

يرى المسيحيون أن النبوءة رئاسة روحية، ورسالة إلهية تنبىء بما يريده الرب. وقد اكتملت النبوءة وانتهت بمجيء المسيح الذي بشرت به، فلم يبق من سبيل

للنبوة. وعلى هذا أنكر المسيحيون نبوة محمد بن عبدالله، وكل نبوءة جاءت بعد يسوع الناصري.

لكنهم يسلمون باستمرار الرسالات الإلهية، بفضل الروح القدس، إذ يختار الله بعض عباده، وينتدبهم لنقل البشارة، أي الإنجيل، إلى العالمين، فالرسول يخبر بيسوع المسيح، أي بما تحقق، وفقاً للعقيدة المسيحية، من تجسد وقيامة. ولما كان الإسلام لا يرى في المسيح إلهاً، ولا ابناً لله، أو تجسداً للحضرة الإلهية (لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد؛ وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبِّه لهم...)، فالدعوة الإسلامية التي حملها محمد بن عبدالله لا تعتبر، في المنظور المسيحي، ابلاغاً لكلمة الله، أو تبشيراً بها، لذا رفض المسيحيون، وبخاصة منهم الخلقيدونيون والقبط والأرمن والسريان، الإسلام رفضاً كلياً. ولا يسعنا تحديد موقف «النصارى» من الإسلام، وهم أهل البدعة الذي أبعدوا عن مواطن المسيحيين، ولاسيما مواطن الخلقيدونيين من المسيحيين، فانتشروا في البوادي، وانقطعت أخبارهم، باستثناء ما حمله الإسلام عنهم من أصداء غير مباشرة. وبعض الباحثين (كالأستاذ الحداد في المرجع المشار إليه آنفاً) يؤكدون أن النصارى رحبوا بمحمد، واندمجوا في المسلمين، إذ وجدوا ضالتهم في القرآن؛ فزالوا، وصار الإسلام بديلاً من حركتهم. ونحن لا نستطيع مناقشة هذه الفرضية لنقص الدليل، عليها أو ضدها.

وكل ما يمكننا قوله أن المسيحيين أنكروا الإسلام ونبوة محمد، وما زالوا على موقفهم هذا لكن موقف الكنيسة الكاثوليكية، عبر مجمع الفاتيكان الثاني، جاء أقل تصلباً، إذ افترض أن شيئاً من الحقيقة الإلهية موجود عند هذه أو تلك من الأديان، وإن المؤمن بتلك الحقيقة (الجزئية) واصل إلى الله، ولو من طريق متعرجة تبدو أطول من الطريق المسيحية! لذا يمكن أن تمد يد المسيحي إلى أي مؤمن، بما ومن في ذلك المسلم.

والتوسط؟

أمام استحالة الحرب في عصر الأسلحة الفتاكة، من جرثومية وكيمية ونووية، وما إليها، من نحو؛ وأمام انفساح المجال لبديل من الحرب، عشية كانت الحرب

أم تبشيرية أو توسعية، بفضل التقدم العمراني، علماً وثقافة وعلاقات بشرية راقية، من نحو آخر.

رأينا البعض يدعو إلى تنازلات متبادلة، مفروضة على المسيحية وعلى الإسلام، لكي يتلاقيا في منتصف الطريق، ويتآزرا على البر، ويتناصرا على الإلحاد والفساد. وبعض الحلول المقترحة، أن يقبل المسيحيون بأن محمداً رسول الله، دون التسليم له بنبوة ما، ما دام الإسلام قد هدى إلى عبادة الله ملايين كثيرة من الخليقة، لم تبلغها المسيحية أو اليهودية. وبالمقابل، على المسلمين أن يسلموا بأن كلمة الله، إذ حلّت على مريم فجاءت بيسوع، فيسوع إذن كلمة الله المتجسد. وهو ابن له، بمعنى أنه صنعه وخليقته، مثلما تتبنى أنت أي عمل أو كلام يصدر عنك.

بيد أنه حل مصطنع، بدىء به في طرابلس الغرب في شتاء 1976، لكنه لم يكتمل فصولاً، بسبب طابعه التلفيفي أو التركيبي المصطنع.

وبودنا أن نقدم هنا صورة توفيقية أخرى، نسجها روجيه غارودي، سواء بشخصه ونموذجه الذاتي، أو بالفكر الذي عرضه في كتابه عن فلسطين، الذي تقدم ذكره. فهذا البحاثة، إذ تقلب بين الماركسية أو الشيوعية، والمسيحية والإسلام حيث انتهى، لا يرى في مسلكه هذا تبدلاً. بل تدرجاً لا تغيير نوعياً فيه. وبكلام آخر يفترض غارودي أن في الإسلام نفحة إنسانية كتلك التي تدعيها الماركسية، وإن فيه تصويباً للمسيحية بعد أن هيمنت عليها الأفكار اليونانية فحرفتها عن أصالتها السامية كما أن فيه تصويباً لليهودية بعد أن قلصت نطاق الناموس، فجعلته على قياس الشعب العبري.

وربما كان نموذج روجيه غارودي، بانتسابه إلى الفكر التاريخي والفلسفي معاً، أكثر واقعية من بهائية أمين الريحاني وأمثاله، ممن يريدون توفيقاً بين الناس بأي ثمن. وإذا حللنا الأمور بتعمق، وبشيء من التجرد والارتفاع فوق العصبية المتصلة بموقع الباحث وبانتمائه الثقافي أو الديني، فربما وجدنا في شخص غارودي نموذجاً حياً، لا على حوار حقيقي وصادق، بين الإسلام

والمسيحية، بل على نتاج الحوار، إذ ينهار «جدار برلين» الفاصل بين التوحيدين المسيحي والإسلامي، وتتفتح الزهرات المائة، بلغة ماوتسي تونغ، عوضاً عن زهرة واحدة يدعيها الخلقيدونيون، أو أي موقف متزمت ومتصلب مواز لموقفهم.

ومؤدى هذه الدعوة ليس أن يتغير الإسلام، أو تتغير المسيحية، أو يتغير الدينان بالتساوي والتلازم، لكي يتم التلاقي المنشود، بل أن تستعاد السوية الدينية بعد أن حرّفها التاريخ وحرفها. فإذا سلمنا جدلاً مع محمد بن عبدالله، أنه «إنما الدين عند الله الإسلام» كان على الدائنين بدينه أن يسلموا، من جانبهم، بأن الإسلام قائم قبل مجيء محمد، وبأنه يصح بغير القرآن؛ وبأن المطلوب يتجاوز نسخ التوارة بالإنجيل، ونسخ الإنجيل بالقرآن، كما يود الشرع أن يرى، إلى رؤية الوحدة العميقة بين الكتب الثلاثة، على اختلاف اللغة والمنحى الثقافي.

إنّ هذا التوجُّه خليقٌ به، إذا أُخذ مأخذ الجِدّ أن يكون سبيلاً لسلام جديد دائم وعميق بين أتباع موسى و«عيسى» ومحمد، يتجاوز التوفيق اللفظي الذي دعا لمثله المستشرق آرنالديز (في ثلاثة رسل لإله واحد)، إلى جوهر مشترك، أحاطت به سجوف أفرزها التاريخ في محدودية زمانه ومكانه، فحجبت وجهه المشرق والصافي، الذي هو وجه الله الحق.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

جورج خضر والحوار الإسلامي ـ المسيحي
مقاربة لاهوتية

جورج مسّوح

يشغل جورج خضر منذ سنوات طويلة سُدّة مطران جبل لبنان لطائفة الروم الأرثوذكس. وقد وُلد بطرابلس الشام، وترعرع فيها بين المسلمين. واكتسب من هذه النشأة، ومن دراساته معرفةً حميمةً بالإسلام والمسلمين، تبدو في كلّ كتاباته. وهذه مقالةٌ في تحليل أصول فكره اللاهوتي تجاه الإسلام[1].

1 ـ القرآن:

كثيراً ما يستشهد المطران خضر في مقالاته بالآيات القرآنية، وذلك في سياق ديني أو غير ديني، إسلامي أو غير إسلامي. أحياناً تكون غايته من إيراده نصاً قرآنياً محض أدبية أو فنّية أو شاعرية أو جمالية.. وأحياناً أخرى تكون غايته إبراز مواضع اللقاء بين النص القرآني والنصوص الكتابية المسيحية، أو إبراز معانٍ روحية لنصوص قرآنية ليس لها ما يوازيها في النصوص المسيحية، أو قراءة مسيحية لنصّ قرآني. ماذا يمثّل القرآن للمطران خضر على الصعيد اللاهوتي؟

لا بد في بادىء الأمر أن نشير إلى أن نظرة المطران خضر إلى الأديان كافة، وإلى الإسلام خاصّة، ترتكز على ما يسمّيه هو «إيقاظ المسيح الراقد في ليل

---

(1) يقول المطران خضر: «المسيحية الشرقية التي استهدفتها الحملات الصليبية كانت مخلوعة مع بطاركتها وأساقفتها في الحكم الفرنجي لهذه المنطقة وقد مات أبناؤها ذبحاً في القدس واختلطت دماؤهم بدماء المسلمين»، في «القدس، ضمير المسيحيين العرب»، في الملحق، عدد 148، السبت 7 ـ 1 ـ 1995، ص 3.

الأديان»[1]. يريد خضر من نظرته هذه القول إن المسيح ليس محصوراً في إطار الكنيسة التاريخية، بل هو موجود في كلّ كشف إلهي وهو حرّ من كلّ مؤسسة أو نظام. لذلك يمدّ المطران حضور المسيح ليطال كلّ ما هو جميل في الأديان، فيقول: «الله قادر أن يكشف نفسه لشهداء عشقه من كلّ صوب أو لمن أقام الصلاة وأدّى الزكاة والتمس وجه الحبيب في حجّه البيت. فالدعاء بحقيقة يسوع كالدعاء باسم يسوع. فالمسيح ليس بالنهاية اسماً أو نظاماً أو مؤسسة ولكنه قيمة وفعل وتحوّل القلوب إلى الوداعة والتواضع والبساطة فإلى الجهاد الأكبر في سبيل المعذّبين(...) الفرق بين الناس أن المسيحيين يسمّون مخلّصهم باسمه وغيرهم لا يسمّيه. ولكن في الحالتين المخلّص واحد»[2]. هذا يدخل في نطاق ما عُرف في اللاهوت المسيحي بحضور المسيح في الكون كلّه، فالمسيح ليس حالةً محدودةً في الزمان والمكان، بل هو ملء كلّ شيء، من هنا القول بـ «المسيح الكوني» الذي جاء ليخلّص الكون وليس فقط جنس البشر. لهذا يطلب خضر من المسيحيين الابتعاد عن كل مقارنة بين الأديان، والبحث عن سيّدهم المسيح في كل كشف آخر، فيقول: «ولا أعتقد أن الأسلوب المقارن في عرض الديانتين (المسيحية والإسلام) مجدٍ في آخر المطاف ولكن المسيحي مدعو إلى التماس آثار المعلّم في كل تراث ديني وغير ديني. الإسلام، بهذا المعنى، مجال من مجالات المسيح. وعندي أننا قادرون أن نصل إلى حضوره في القرآن أكثر ممّا نتصوّره»[3].

ينطلق خضر من رأيه هذا ليؤكّد إمكانية وجود المسيح في القرآن، «أجرؤ على القول بإمكانية حضوره (المسيح) الجزئي في كتاب (القرآن) حوّل قسماً من الإنسانية عن وجه يسوع الذي مات وقام من بين الأموات»[4]، ذلك أن خضر يعلّل

---

(1) Khodr, Georges, «Christianisme dans un monde pluraliste: l'Economie du Saint Esprit», in. Irénikon, 1971, n2, p. 202.

(2) خضر، جورج، فلسطين المستعادة، منشورات النور، بيروت، 1969، ص 115.

(3) المرجع السابق، ص 111.

(4) Khodr, Georges, «Bible et Coran», in. L'ancien Testament dans l'Eglise, les Editions du Centre Orthodoxe, Chambésy, 1988, p. 217.

رأيه هذا بقوله إن القرآن ينسب نفسه إلى يسوع: «حبّنا ليسوع يفرض علينا أن نبحث عن آثار روحه في كتابٍ (القرآن) ينسب نفسه إليه»[1]. وهذا يدفعه إلى التساؤل عن سبب غياب أهمّ نصوص العهد القديم، أي كتب الأنبياء الأربعة الكبار وكتب الأنبياء الصغار الذين عندهم نفحة الكبار كهوشع مثلاً. هؤلاء الأنبياء المسيحانيون[2] الذين تكلّموا وتنبّأوا بمجيىء المسيح أكثر من غيرهم من الأنبياء، لا نجد لهم ذكراً في القرآن. يقول المطران خضر: «القرآن ليس فيه هذا الحضور الكبير لـ «حاملي الروم» في شعب إسرائيل وحسب، حتى إنه لا يذكر شيئاً عن مسيرة شعب الله في التاريخ من إبراهيم إلى يسوع الناصري»[3]. قول خضر هذا يُضعف بدون شك رأيه بوجود المسيح في القرآن، لأن الأدب الأكثر مسيحية في العهد القديم غائب عن القرآن، وهذا ما نلاحظه في كون بعض الفصول الهامة من سفر أشعياء النبي - التي تتكلّم عن المسيح واصفةً إياه بالحمل المُساق إلى الذبح وهو صامت لا يفتح فاه، والذي به يتمّ خلاص العالم - مغفلة.

من ناحية أخرى، يعتبر خضر أن غياب أدب الأنبياء الكبار عن القرآن إنما هو دليل على أن القرآن لم ينقل عن العهد القديم، وإلاّ لماذا أسقط كل هذا الأدب الروحي؟ فيقول: «الإسلام، في محتواه، يرغب في أن يكون كتابياً كمصدّق لما قبله من الكتب، ولكنه يبدو كأنه عودة إلى الكشف الذي تمّ لإبراهيم.. إذاً، توجد قراءة للأدب العبري والمسيحي أمينة لروح الشريعة الموسوية ومتجاهلة، في آن، لجوهر الأدب العبري النبوي ولقلب رسالة العهد الجديد (الموعظة على الجبل، الصليب، القيامة، الروح القدس والكنيسة). الدراسة المقارنة، هنا، تقودنا إلى نتائج ضعيفة جداً»[4]. يسجّل المطران خضر تجاهل القرآن للنصوص النبوية ولعمل

(1) المرجع السابق.
(2) المقصود هم الأنبياء أشعياء، إرمياء، حزقيال، دانيال، هوشع، زكريا (وهو ليس أبا يحيى المذكور في القرآن) وغيرهم...
(3) المرجع السابق، ص 226.
(4) المرجع السابق، ص 227.

يسوع المسيح الخلاصي، وهذا يعني أن القرآن هو كتاب أصيل (أي غير ناقل، عن غيره من الكتب)، ولو شدّد على أمانته لنصّ كتب الشريعة الموسوية الخمسة.

ويركّز خضر أحياناً على الفرق بين موقع القرآن في الإسلام وموقع الإنجيل في المسيحية، فيقول في محاضرة له بالفرنسية، ألقاها في باريس لمناسبة نيله الدكتوراه الفخرية بسبب أعماله في حقل الإسلاميات من كلية اللاهوت البروتستانتي الحرّ: «في الإسلام تكلّم الله عبر النبوءة التي وصلت إلى كمالها وقمة وضوحها في القرآن. في المسيحية تكلّم الله بشخص يسوع المسيح. كلمته هي حياة إنسانية بلغت كمالها ليس في نصّ ولكن في شخص حمل في نفسه كلّ الضعف البشري(. . .) هكذا يكون الكتاب المقدّس كلمة مكتوبة مختلفة جذرياً عن القرآن»[1]. «المسيح هو قرآننا»[2]، يؤكّد المطران خضر. فكما أن القرآن، عند المسلمين (على الأقل عند السنّة)، هو كلام الله غير المخلوق، هكذا المسيح، عند المسيحيين (على الأقل في الكنائس التاريخية)، هو كلمة الله غير المخلوقة.

يعتبر المطران خضر أن تجسّد كلمة الله بيسوع المسيح، وصيرورة ابن الله إنساناً هما أعظم من أن يتكلّم الله بكلام، فيقول مقارناً الإعلان المسيحي الذي تمّ بتجسّد ابن الله والإعلان اليهودي الذي تلقّاه موسى والإعلان الإسلامي الذي تمّ بتنزيل القرآن: «إزاء التوحيد الإبراهيمي ـ الموسوي قالت المسيحية إن الإله الذي يتكلّم كلاماً إنّما يكتفي ببعث الرسل لكنه لا يجيىء بكيانه كلّه. فالكلمات مهما سمت تبقى بين الله والإنسان وسطاً ووسيطاً. إنها ليست هي الإله. والكلمات مهما عظمت إنما هي شيء من لغة الإنسان. أجل نتلقّاها لأنها مرسلة إلينا ولكن أنّى لله أن يرسلها إلينا إلاّ إذا كانت منا. كلمات الله إلينا بعض من حضارتنا. فيها جانب بشري. ولا تستطيع إدراكها إلاّ إذا قرأتها مرتبطةً بنزولها في التاريخ. إنها تالياً من التاريخ ولو أوحاها من كان فوق الزمان. ولكن لا قِبل لك بها ما لم تبعثها من بين

---

(1) Khodr, Georges, «La communication du message en terre d'islam», in. Etudes théologiques et religieuses, 3 trimestre 1989, p. 376.

(2) في مقالة عنوانها: «هل من حوار إسلامي ـ مسيحي؟»، النهار 11 ـ 1 ـ 1992.

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

الصمد﴾ (سورة الإخلاص). قول ليس هو عقيدة وحسب. ولكنه آداب وتطهّر ليبقى الله وحدها مهيمناً[1] على الأرض ومن عليها ويعرف البشر أن لا قوام لهم إلاّ برعاية حقوقه». إذا كان المسيح هو قرآن المسيحيين عند خضر، كما رأينا أعلاه، فمحمّد هو مريمُ المسلمين العذراء. التذكير بأمّية محمد وتشبيهها بالعذرية إنّما هو تعبير عن موافقة خضر على عدم تدخّل النبي في التنزيل القرآني، وتالياً تنزيه النص القرآني عن كلّ تدخل بشري. ويقول أيضاً: «لقد تبتّلت إلى الله بكلّ قواك وغرت على شأنه غيرة مثلى وأردت أن يتبع المسلمون رضوانه وجامعتهم الوحيدة التقوى فإذا هم جروا على غير هداها وعلى غير سماحته، فإنهم لا يزالون على عصبية قريش التي تنكّرت لها»[2]. هنا، يفرّق خضر بين رسالة محمّد في نقائها وتصرّف المسلمين في التاريخ، فلا يحمّل النصّ القرآني أخطاء المسلمين في تعاطيهم مع المسيحيين أو غيرهم، ذلك أنهم إذا تصرفوا بروح عشائرية فإنما هم يكونون قد ابتعدوا عن فكر محمّد وجوهر رسالته. وينهي خضر تأمّله في شخص محمّد بالدعاء: «سلام عليك، في ذكراك، يا من أردت أن يخرج الله الناس من الظلمات إلى النور».

3 ـ الثالوث الأقدس:

الآيات القرآنية التي تدين بشدّة الإيمان النصراني بالثالوث ليست قليلة[3]،

(1) المهيمن اسم من أسماء الله الحسنى في الإسلام.

(2) المرجع السابق.

(3) ثمة ثالوثات عديدة في القرآن، وهي مختلفة جذرياً بعضها عن بعض. فأحدها بحسب إحدى الآيات مؤلّف من الله والمسيح وأمّه: ﴿وإذا قال الله يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمّي إلهين من دون الله﴾ (المائدة، 116). وفي مكان آخر يبدو كأن المسيحية تؤمن بثلاثة آلهة وليس بإله واحد: ﴿يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلاّ الحقّ إنّما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها على مريم وروح منه فآمنوا بالله ورسله ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيراً لكم إنّما الله إله واحد سبحانه أن يكون له ولد، له ما في السموات وما في الأرض وكفى بالله وكيلا﴾ (النساء، 171).

ومحاولات المطران خضر أن يبيّن أن الثالوث النصراني كما هو مقدَّم في القرآن قد كانت بعض الفرق المسيحية تؤمن به، ولكن من المسلّم به أنه لا يعبّر عن إيمان الكنيسة بشِقّيها الكبيرين: الأرثوذكسي والكاثوليكي. لا يتوانى خضر عن تقديم أمثلة ليبعد تهمة الشرك عن الإيمان الأرثوذكسي، ويذهب إلى القول إنه يوافق القرآن في رفضه للثالوث كما هو معروض فيه ومؤكّداً، في آن، أن ليس هذا هو الثالوث الذي يؤمن به المسيحيون. يقول خضر: «إن أكثر ممّا يبدو في القرآن ضدّ الثالوث نوافق نحن عليه، لأنه موجّه ضد بدع نصرانية نعرفها، ولا يمسّ العقيدة المسيحية التي تقول بها الكنائس. فمن قال مثلاً: إننا نربط فكرة الولد بوجود صاحبة والمسيح «بلا أمّ من جهة أبيه وبلا أب من جهة أمّه»[1]. في آيات كثيرة ينفي القرآن أن يتّخذ الرحمن ولداً، ونحن معه في ذلك لأن اتخاذ مخلوق لجعله ابن الله هو بدعة التبنّي التي كفّرناها. كذلك تنطرح مسألة مَن هم الذين قصدهم القرآن في سورة المائدة لمّا قال: ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة﴾ (المائدة، 73). أنّى وردت هذه العبارة عندنا وما مدلولها في أية كنيسة من الكنائس. الإسلام يجاهد بدعاً لسنا معنيين فيها»[2].

وينفي المطران خضر عن الثالوث المسيحي تهمة الشرك، ويقول إن المقصود بالشرك في القرآن إنّما هو الثالوث الوثني، فيقول إن العرب «كانوا يؤلّهون القمر ويزوّجونه الشمس فتنتج الزهرة من هذه المجانسة. إنها العقيدة الوثنية المعروفة بالثالوث الكوكبي، هذا هو الشرك الذي على خلفيته يفهم العربي أن مقولة ابن الله مقولة جنسية: ﴿أنّى يكون له ولد[3] ولم تكن له صاحبة﴾ (الأنعام، 101). والشرك في أن العرب القدامى جعلوا لله بنات (النحل، 57)، والقرآن يرفض هذا النوع من البنوّة»[4]. صحيح أن القرآن يتّهم الوثنيين بالشرك، ولكن التهمة بالشرك تطال أيضاً

(1) من النصوص المستعملة في العبادة المسيحية.

(2) في «هل من حوار إسلامي ـ مسيحي؟».

(3) الجدير بالذكر أن المسيحيين العرب لم يستعملوا أبداً تعبير «ولد» للإشارة إلى المسيح، إنّما استعملوا بصورة دائمة تعبير «ابن»، الذي نجده مرّة واحدة في القرآن في سورة التوبة، الآية 30.

(4) في «هل من حوار إسلامي ـ مسيحي؟».

النصارى، الذين يودّ المطران خضر أن يتمايز وكنيسته عنهم، فالقرآن يقول: ﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيحَ ابن مريم وما أُمروا إلاّ ليعبدوا إلهاً واحداً لا إله إلاّ هو سبحانه عمّا يشركون﴾ (التوبة، 31).

يطلب خضر من المسلمين أن يناقشوا المسيحيين بعقيدتهم الثالوثية كما هي عندهم في وحدانيتها المتجلّية في نصوصهم اللاهوتية والعبادية، أي في مصادرها وليس في مصادر إسلامية أو كما هي واردة في القرآن. فالأمانة العلمية تتطلب من الباحث أن ينهل المعرفة من مصادرها فيستوعبها ثم يقبلها أو يعارضها مفنّداً، لا أن يسقط عليها تصوراته وآراءه المسبقة.

4 ـ المسيح:

تبقى قضية تجسّد الكلمة، ابن الله، هي القضية الأصعب للقبول عند المسلمين. لذا يجهد المطران خضر لكي يظهر أن عقيدة التجسّد لا تنفي إيمان المسيحيين بوحدانية الله وتالياً انتفاء مقولة العدد عنه، فيقول: «فمن سمّيناه الابن هو الكلمة في أزليته فإنه صادر عن أبيه بحيث يواجهه ولا يستقل عنه ولا ينفصل ولا تجوز عليهما مقولة العدد فنحن لسنا واقعين في تثليث عددي»[1]. ثمّ يقارن بين القرآن الذي هو عند المسلمين كلام الله غير المخلوق وبين المسيح الذي هو عند المسيحيين كلمة الله غير المخلوق، فيتابع قائلاً في المقالة ذاتها: «أليس التجسّد شبيهاً بالقرآن «لوحاً محفوظاً»، كلاماً غير مخلوق اتّخذ شكل كلمات قابلة للإعراب ومتّصلة بتاريخ العرب وحضارتهم ولها أسباب نزول متعلّقة بحياة الرسول، ومنها بعض كلمات أعجمية متّصلة بحضارة الفرس. نحن نقول عن المسيح ما يقوله المسلمون عن القرآن، المسيح هو قرآننا». ويوضح خضر في هذا الصدد أنه «لو اتخذنا بشراً اسمه عيسى وأقمناه في الألوهية لكنّا مشركين ولكنّا نتّخذ كلمة الله، «وإلهاً كان الكلمة» (يوحنّا 1:1) ونقيمه في البشر «والكلمة صار جسداً» (يوحنّا 1:14)». هذا التوضيح ضروري لكي يصحّح المسلمون نظرتهم إلى

(1) المرجع السابق.

الأحداث التاريخية وتسلسلها في ما يخصّ حياة يسوع المسيح. فالمسلمون يعتقدون، مستندين في ذلك على الآيتين القرآنيتين: ﴿وقالوا اتّخذ الرحمن ولداً. لقد جئتم شيئاً إدًّا﴾ (مريم، 88 ـ 89) و﴿ما ينبغي للرحمن أن يتّخذ ولداً﴾ (مريم، 92) وغيرهما من الآيات، أن المسيحيين قد رفعوا ولداً إلى مرتبة الألوهية. وهذا خطأ، لأنهم يؤمنون أن كلمة الله الذي هو إله منذ الأزل، قد صار إنساناً في التاريخ من دون أن يتخلّى عن ألوهيته.

والقضية الثانية التي تثير الالتباس هي قضية صلب المسيح وموته وقيامته، القرآن يؤكد بوضوح أن المسيح لم يمت قتلاً على الصليب (النساء، 157). إن القرآن، برفضه القول بالصلب، يعارض العقيدة المسيحية الأهمّ، فالمسيحيون يؤمنون أن خلاصهم مشروط بإيمانهم بموت المسيح على الصليب وقيامته بعد ثلاثة أيام. المطران خضر يرى أن الإسلام بإنكاره الصلب إنّما ينكر الرسالة الأساسية التي من أجلها أتى المسيح إلى العالم، فيقول: «الإسلام يقدّم لنا مسيحاً غريباً عنا. مسيح الأناجيل يختلف كلياً عن مسيح القرآن الذي نزل عن الصليب، ورفض الكأس المقدَّمة له من الآب، وناقض تسليم أمره وإسلامه[1] لمشيئة الآب بتكريس وطاعة كلّيين»[2]. يرى خضر في رفض الإسلام لموت المسيح على الصليب رفضاً لما هو أكثر إسلاماً في حياة المسيح، إذ إنه أسلم نفسه للصلب والموت، معبّرا بذلك عن استسلامه لمشيئة الله. قبول المسيح للصليب هو قمة إسلامه لله ومشيئته وهو هدف رسالته الأخير.

همّ المطران خضر أن يوصل إلى المسلمين الإيمان المسيحي كما هو، لا كما يتصوّر غيرهم هذا الإيمان، فالمعرفة الحقيقة عن الآخر تساهم في إسقاط الكثير من الأحكام الخاطئة. لذلك يدعو المسلمين إلى معرفة المسيحية في مصادرها معرفة أكاديمية، فالقرآن يعرض نصرانيةً بعيدةً عن المسيحية التاريخية المعروفة اليوم بالأرثوذكسية والكاثوليكية؛ كما أن إصرار البعض على تجاهل المصادر

---

(1) ترد كلمة «إسلامه» في النصّ المكتوب بالفرنسية في لفظها العربي.

(2) في «La communication du message...».

الأساسية في دراسة المسيحية لا يساعد في تبديد الالتباسات التي تعترض تقدّم الحوار. هذه بداية الطريق التي لا بدّ منها لكي يفهم كلّ واحد الآخر كما هو فيصلوا حينئذٍ إلى الحوار الجدّي والمجدي.




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الطوائف اللبنانية من الدّيني إلى السّياسي

خليل أرزوني

مقدمة:

لا يحتاج المراقب لأي جهد في سبيل معرفة العقبة الكأداء التي تكمن وراء العجز الدائم في إصلاح المجتمع والإدارة وفي إقامة الدولة الحديثة في لبنان، حتى المرء العادي اللامبالي يعرف أن وراء كل علة لبنانية «أم العلل»، وأقصد بها الطائفية والطائفية السياسية. فقد باتت الطائفية ظاهرة أساسية تتحكم بالمجتمع والدولة بحسب قوانينها ومتطلباتها، لدرجة ظنَّ البعض معها، كما ردَّد آخرون، أن لبنان والطائفية صنوان توأم، ولدا معاً، وبموت واحدٍ منهما يموت الآخر.

غير أن التحليل التاريخي لشروط التشكل الاجتماعي للطوائف اللبنانية الكبرى يؤدي إلى نتيجة مغايرة، إذ يحاول هذا البحث أن يثبت الفرضية التالية: «الطوائف في المقاطعات اللبنانية[1] كانت مشروع شعبٍ واحدٍ لقرون طويلة قابل للتحقق في أي زمن، لكنه أُجهض لظروف داخلية لم تصبح فاعلة إلا في أعقاب كارثة التدخل الأوروبي منذ بدايات القرن التاسع عشر، وتدعَّم هذا الإجهاض بتأسيس عرفي وقانوني، رعته الدولة الفرنسية منذ البداية، فأنتج امتيازات طائفية تمسَّك بها ممثلو الطوائف، دينيون وزمنيون، منذ وضع صيغة

(1) «المقاطعات اللبنانية» هي التعبير الأدق علمياً للإشارة إلى جملة المناطق التي شكلت لقرون طويلة لبنان الحالي بحدوده الدولية عام 1920.

عام 1943، ومشروع الشعب الواحد هذا قابل للإحياء مجدداً بالاستناد للمعطيات التاريخية».

ويستند هذا البحث على آلية منهج البحث الاجتماعي في علم التاريخ الذي يرى أن الأحداث التاريخية معللة في عمق الصراعات الاقتصادية والاجتماعية داخل المجتمع وتخضع إلى توازن دقيق بين معطيات الداخل ومؤثرات الخارج، سيّما خلال القرنين الماضيين، إذ إن أحداث بلدٍ ما لم تعد من عندياته وحده، خاصة في حال امتلاك هذا البلد مواقع هامة استراتيجية واقتصادية، كالمشرق العربي خصوصاً.

في سبيل تحقيق هذا الهدف، سنحاول تلمس شروط التشكل الاجتماعي للطوائف الكبرى في لبنان، وتحديد الخطوات الأولى باتجاه الطائفية، ووضع الإطار السياسي لتدخل الدول الأجنبية ودعم الاتجاهات الطائفية وصولاً إلى معرفة نهج عملية التأسيس القانوني للطائفية السياسية. وقد قادنا التحليل المستند للمعطيات التاريخية إلى عدد من الاستنتاجات، أبرزها أن حيِّز التماثل والتشابه من حيث التشكل الاجتماعي للطوائف اللبنانية هو أكبر بكثير من حيِّز الاختلافات والتمايز، وأن الاضطهادات التي يلوِّح بها كتَّابٌ طائفيون كانت أعنف وأخطر بين طوائف الدين الواحد مما كانت عليه بين المسلمين والمسيحيين[1]: فقد عاش سكان المقاطعات اللبنانية في إطار نظام مقاطعجي وغير طائفي منذ القرن الأول للفتح العربي الإسلامي وحتى بدايات القرن التاسع عشر، وكانوا مشروع شعب واحد قيد التحقق، وتاريخ واحد، وبنية اقتصادية اجتماعية ثقافية واحدة؛ ولم تتفكك هذه الوحدة إلا ابتداءً من العقد الثالث من القرن الماضي، بفعل كارثة التدخل الأجنبي التي أنتجت القائمقامية كشكل رسمي لتنظيم طائفية الطوائف في زمن الحرب، ثم المتصرفية حيث خضعت الطائفية إلى قنونة في زمن السلم، نقلتها من المستوى الاجتماعي

---

(1) مسعود ضاهر، «الجذور التاريخية للمسألة الطائفية اللبنانية» معهد الإنماء العربي، ط 2، بيروت 1984، ص 280.

إلى المستوى السياسي والإداري، انتهت إلى تأسيس قانوني للطائفية السياسية منذ بداية عهد الاستقلال.

أما الاستنتاج الرئيسي في هذا البحث فيشر إلى أن معالجة الطائفية السياسية هي عملية صعبة دون شك لكنها ليست مستحيلةً ما دامت المعطيات التاريخية تفيد بوضوح أن الطوائف اللبنانية مارست لقرون طويلة «العيش الواحد» (أي أهم بكثير من العيش المشترك)؛ ويمكن استلهام هذا العيش الواحد من تراثها التاريخي في سبيل بناء لبنان كوطن واحد لطوائفه كلها.

ما هي إذن المعطيات التاريخية تلك، وكيف ولدت الطائفية السياسية؟ وبأية ظروف داخلية وضغوط خارجية أُقيم للطائفية بناءٌ قانوني ودستوري في مطلع الاستقلال؟

أولاً: الوحدة وانتفاء التمايز في شروط التشكل الاجتماعي للطوائف

منذ بدء التشكل التاريخي للطوائف اللبنانية الكبرى في أواخر القرن السادس الميلادي وحتى مطلع القرن التاسع عشر لم تتخذ هذه الطوائف أشكالاً وشروطاً متمايزة على الصعيدين الاجتماعي والسياسي. فكلٌ من تلك الطوائف لم يحقق انغلاقاً اجتماعياً تاماً، ولم ينجز لنفسه إطاراً سياسياً خاصاً به. وهذا يعني أن كل طائفة لم تكن وحدها «وحدة اجتماعية» خاصة، وبالتالي لم تتمتع دون غيرها من الطوائف بسمات ذاتية اجتماعياً وسياسياً. أما ممارسة الطقوس المذهبية الدينية، والتي قد تختلف بين طوائف الدين الواحد، لا تشكّل «علامة فارقة» على الصعيدين الاجتماعي والسياسي لمجموع الطوائف في المقاطعات اللبنانية. فقد تعرضت هذه الطوائف خلال عملية تشكُّلها التاريخية لشروطٍ واحدةٍ بحيث انتفت أسباب التمايز بينها، خاصة لدى الموارنة والدروز، باعتبارهما الطائفتين اللتين لعبتا دوراً هاماً في تاريخ المقاطعات اللبنانية من جهة، وفي الصراعات والمنازعات الطائفية في أواسط القرن التاسع عشر من جهة ثانية. يمكن إيجاز هذه الشروط في العناوين التالية:

1 ـ الوحدة في التراث والنسب:

الأكثرية الساحقة من سكان المقاطعات اللبنانية أي من أتباع الطوائف اللبنانية

يتمون لبيئة تاريخية أنبتت الرسالات وحفلت بالأحداث التاريخية. والتراث العربي ـ الإسلامي لا يخص المسلمين وحدهم في بلاد الشام، بل هو نتيجة جهود السكان العرب، مسلمين ومسيحيين، في ظل المفاهيم الإسلامية الجديدة. وبالتالي يصبح سكان بلاد الشام بما فيهم سكان المقاطعات اللبنانية «ذوو تراث، لا دخلاء على تراث»[1]، وللمسيحيين العرب دور هام في إنبناء الحضارة العربية الإسلامية، فقد كانوا دائماً جزءًا من عملية تطوير هذه الحضارة[2].

والعائلات الرئيسية للطوائف اللبنانية بمعظمها تعود من حيث النسب إلى أصل رئيسي هو القبائل العربية في الجزيرة العربية وبلاد الشام، وكانت تلك العائلات، مسيحية وإسلامية، تتفاخر بنسبها هذا، «فالعائلات المارونية العربية واقع قائم وإن دار حول بعضها الخلاف»[3]، والعائلات الدرزية تنتسب إلى اثنتي عشرة قبيلة عربية سكنت معرة النعمان[4]. فأدّى ذلك إلى قيام روابط مستلهمة من التراث العربي الإسلامي، خاصة في بلاد الشام. وليس جديداً في بلاد الشام أن يستلهم الناس تراثهم، فقد تماثلت الطوائف المسيحية قبل الفتح العربي، في امتلاك خصوصية مشرقية إزاء الخصوصية البيزنطية، فقد «برزت في الكنيسة الأنطاكية (عناصر) الحضارة السورية الوطنية بإزاء الحضارة البيزنطية اليونانية، واشتد التنافس بينهما، وتكوَّن لدى السوريين الأصليين ميل إلى تأكيد وإبراز حضارتهم والانعتاق من النفوذ البيزنطي اليوناني في الفن واللغة والطقوس وسائر عناصر الحضارة»[5].

(1) هنري أبو خاطر، «من وحي تاريخ الموارنة»، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1977، ص 24.
(2) للاطلاع على دور النخبة المسيحية في التراث العربي الإسلامي، يُراجع: الأب لويس شيخو، «علماء النصرانية في الإسلام» سلسلة التراث العربي المسيحي (5)، المكتبة البوليسية، بيروت 1983.
(3) هنري أبو خاطر، مرجع مذكور، ص 36.
(4) محمد كامل حسين، «طائفة الدروز: تاريخها وعقائدها»، مصر، ط 2، القاهرة 1960.
(5) الأب بطرس ضو، «تاريخ الموارنة الديني والسياسي والحضاري 325 ـ 700م» طبعة ثانية، دار النهار، بيروت 1977، ص 324.

وعلى صعيد الأعراف والتقاليد والعادات، فقد كانت متماثلة بين الطوائف إلى درجة انتفاء القدرة على رؤية اختلافات بين المسلمين والمسيحيين، فقد أشار الرحالة الفرنسي «فولني» إلى شدة الشبه بين الدروز والموارنة في أساليب العيش واللهجة والعادات والآداب العامة[1]، فيما السمات الاجتماعية، التي تستند إلى وحدة التراث، تشترك بها وتعيشها العائلات المقاطعجية «أصحاب» المقاطعات في الجبل والمناطق الأخرى دون تمييز بين مسيحيين ومسلمين[2]، وقد أشار رحالة فرنسي آخر، زار بلادنا عام 1843 إلى شدة تشابه الموارنة مع باقي الشرقيين بقوله: «بشكل عام لا يمكننا أن نميِّز أي شيء في حياة الأمراء والمشايخ الموارنة عن غيرهم من الشرقيين. إنه المزيج نفسه من العادات العربية»[3].

2 ـ وحدة السلطة والعلاقات السياسية:

عاشت جميع العائلات المقاطعجية ومن كل الطوائف في إطار النظام المقاطعجي المحلي وتحت سلطة سياسية عليا واحدة (عربية إسلامية، ثم عثمانية إسلامية) ولم تكن «المقاطعجية» (بمعنى إطار سياسي ضيق) حكراً لطائفة دون أخرى: فالأمير الحاكم شأنه شأن شيخ العشيرة النافذ والمسيطر في جبل عامل (العائلات الشيعية) وفي جبل حوران والشوف (العائلات الدرزية) وفي جبال العلويين (العائلات العلوية) وجبال كسروان وقاديشا (العائلات المارونية). والأهم من ذلك، لم تكن سلطة الأمير الحاكم ولا سلطة شيخ العشيرة متحققة انطلاقاً من انتمائه المذهبي، فهي تستند للعصبية العائلية بتحالفاتها المتنوعة بالدرجة الأولى. وكانت الانقسامات المقاطعجية تستند حتى نهاية القرن الثامن عشر لحزبية محددة وليس لطائفة محددة، ولعل

---

(1) ذكره: فيليب حتي، «تاريخ لبنان»، ترجمة أنيس فريحة، دار الثقافة، بيروت 1972، ص 495.

(2) يراجع بشأن هذه السمات:
Dominique Chevalier, «Societé du Mont-Liban à l'Epoque de la Revolution industrielle en Europe», Paris 1971, pp. 66-105.

(3) Gerard de Nerval, «Voyage en Orient», Librairie Juillard, Paris 1964, Tom II, p. 9.

المثل الأبرز على هذه الانقسامات ما قام من تحالفات بين الزعماء المقاطعجيين قبيل وخلال وبعد معركة عين دارة عام 1711، فقد انقسمت التحالفات إلى «قيسية» و«يمنية» يشتمل كل منها على عائلات مقاطعجية مسيحية وإسلامية، وأحياناً من داخل الأسر نفسها[1]. أكثر من ذلك، فإن التنافس على سلطة الإمارة كان بين زعماء العائلة المقاطعجية الواحدة بحيث يتحالف هذا الزعيم أو ذاك مع عائلات وزعامات درزية، مارونية، سنية، وشيعية في سبيل القضاء على منافس من عائلته. وقد كان هذا الأمر شديد الوضوح في عهد الإمارة الشهابية. ولم يكن، حتى نهاية القرن الثامن عشر، لرجال الدين «مسلمين» ومسيحيين، سلطة فعلية على الزعماء المقاطعجيين المسلمين والمسيحيين. وكانت الزعامة المقاطعجية، درزية أو مارونية، زعامة زمنية دنيوية تفوق أهمية الموقع الاجتماعي لرجال الدين، فلم يكن لمجلس العقال الدرزي دور ما في تقرير النشاط السياسي المحلي لزعماء الدروز، فلدى رجال الدين الدروز «كره تقليدي للسياسية، وخضوع معروف للأرستقراطية (الدرزية)»[2]، إضافة إلى تخلي رجال الدين الدروز عن محاولة ضم الآخرين إلى مذهبهم. كما لم يكن لرجال الكنيسة، قبل القرن التاسع عشر، وزن في العمل السياسي للعائلات المارونية، فقد كان بطريرك الموارنة يزور باستمرار آل الخازن المقاطعجيين ليطلب: الصفح والموافقة»[3].

أما تنظيم الإمارة ذاته، بوصفه أداة سلطوية بيد الدولة العثمانية، فهو «تنظيم واحد» في كل المناطق التي دخلت تحت الحكم العثماني منذ عام 1516م ولم يكن للإمارة المعنية أو الشهابية، أية خصوصية مذهبية أو دينية، ولا حتى خصوصية نووية (من نواة) على الصعيد السياسي أو الكياني، فقد استندت الإمارة إلى عصبية

---

(1) بيار روندو، «الطوائف في الدولة اللبنانية»، ترجمة الياس عبود، دار الكتاب الحديث 1984، ص 69.

(2) هاني فارس، «النزاعات الطائفية في تاريخ لبنان الحديث»، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت 1980، ص 96.

(3) Iliya Harik, «Politics and Changes in a Traditional Society, Libanon 1711-1845», Princeton, P.U.P, 1968, p. 91.

وقوة العائلة، بغض النظر عن الانتماء المذهبي لهذه العائلة[1]. فقد أسندت الدولة العثمانية «الحكم المحلي» إذ جاز التعبير للعائلات القادرة بقوتها وسطوتها أن تفرض الأمن وتجبي الضرائب وتساعد الوالي العثماني بحروبه. والأمثلة كثيرة على تولي هذا النوع من العائلات «الحكم المحلي» في أنحاء عدة من بلاد الشام، كالعائلة الزيدانية في شمال فلسطين، والحمدانية والطرشانية في جبل العرب، وآل الصفير وآل شكر في جبل عامل. وجميعها كانت تحت مراقبة الولاة العثمانيين، المراقبين هم بدورهم من السلطة العليا العثمانية، فقد قضي على كل من حاول، من ولاة وأمراء، التمرد والتخلص من السلطة العثمانية كما حدث للأمير فخر الدين الثاني، ولوالي عكا ظاهر العمر، وعلي بك الكبير في مصر.

3 ـ وحدة البنية الاقتصادية/ الاجتماعية:

عاش جميع أتباع الطوائف اللبنانية في إطار بنية اقتصادية ـ اجتماعية واحدة تستند إلى علاقات إنتاج أفرزها الاقتصاد الطبيعي الزراعي/ الحرفي، يرافقه نشاط تجاري محدود في سوق داخلية ضيقة بين الأرياف والمدن. وكانت الأرض هي وسيلة الإنتاج الرئيسية في جميع الأراضي العثمانية بما فيها المقاطعات اللبنانية، وقد أدى اتباع نظام التزام الضرائب مقابل الحصول على حق التصرف بالأرض إلى تركيز ودعم النظام المقاطعجي اللبناني، حيث عاش سكان المقاطعات اللبنانية في إطار علاقة استبدادية معقدة: عامة الناس من فلاحين ومزارعين وحرفيين وصنّاع مرتهنون لإرادة الزعماء المقاطعجيين يقدمون لهم الفروض المقاطعجية التي تتمثل في دفع الضرائب على أنواعها وتقديم الهدايا وجزءًا من إنتاجهم، والقيام بالسخرة في بناء منازل وقصور المقاطعجيين، واحتطاب حاجتهم للتدفئة، وغير ذلك من

(1) المعنيون كانوا دروزاً، والشهابيون كانوا في البدء سُنّة، ثم سرعان ما تنصّر العديد من أمرائهم الحاكمين، ومع ذلك، استمرت الدولة العثمانية بتولية الأمراء الشهابيين، وبتسمية إمارة الجبل «بإمارة الدروز» المرجع:
- Testa Baronde, «Recueil des Traités de la Porte Ottmane avec les Puissances Etrangères», Paris, 1892-1894, T3, p. 83.

«الخدمات المجانية»، فيما المقاطعجيون اهتموا بتوسيع مناطق نفوذهم وبجمع الضرائب واجتزاء حصة لهم، ودفع الباقي للأمير الحاكم الذي يجتزىء بدوره لنفسه من هذه الضريبة ليرسل الباقي إلى خزينة الدولة.

لقد عاش الموارنة في جبال قاديشا وكسروان في إطار هذه العلاقات المقاطعجية، كذلك الأرثوذكس في عكار، والحال عينه بالنسبة للسنّة والشيعة والدروز، فلم تختص طائفة دون أخرى بالسمات المقاطعجية هذه، فالفلاحون والحرفيون انتموا لكل الطوائف، والمقاطعجيون انتموا لكل الطوائف. منطقة واحدة كادت أن تشذ عن هذه القاعدة، هي الجزء الجنوبي من جبل لبنان (المتن والشوف) فقد كان معظم المقاطعجيين من الدروز ومعظم الفلاحين من الموارنة، دون أن يكون لهذه المنطقة أية خصوصية اجتماعية أو اقتصادية.

وقد كان للزعيم المقاطعجي، بصرف النظر عن مذهبه أو ديانته، مصالح مشتركة مع زعيم مقاطعجي آخر ينتمي لهذا المذهب أو ذاك، وقد كان أمراً مألوفاً أن تتحالف عائلة مقاطعجية مع عائلة أخرى لا تنتمي لذات المذهب أو الدين، وسُميت هذه التحالفات «تآخياً»، فقد تحالفت، على سبيل المثال وليس الحصر، عائلة البستاني المارونية مع عائلتي حمادة وعبد الصمد الدرزيتين، كما تحالفت عائلة أبو الحسن الدرزية مع عائلة مجاعص المسيحية[1]. وقد عاشت العائلات المسيحية والدرزية جنباً إلى جنب متصافية ومتوادة حسب رأي الرحالة الفرنسي المشهور «فولني» والمعروف بدقة ملاحظته[2]، كما لاحظ الراهب الإيطالي «مارتيني» الذي زار جبل لبنان عام 1760م أن الدروز يظهرون الود والاحترام للنصارى، ويصلي الدرزي في الكنيسة كما يصلي في مسجد تركي[3]، ويشترك مع جيرانه النصارى في كثير من الاحتفالات والأعياد الدينية.

---

(1) أسد رستم، «آراء وأبحاث 1897 ـ 1965» المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1967، ص 54.

(2) ذكره: فيليب حتي، مرجع مذكور، ص 495.

(3) ذكره المرجع السابق، ص 495 نقلاً عن كتاب للراهب مارتيني.

وعلى الصعيد القضائي، ساد جزءٌ كبير من الشرع الإسلامي في جبل لبنان مدفوعاً بظل وهيبة السلطة العليا العثمانية الإسلامية، وأُدخلت الأحكام الشرعية إلى معاملات الموارنة والدروز، فقد نصح الحبر الأعظم عام 1803م أتباعه الموارنة بأن يرتضوا بذلك، «بداعي الضرورة في التعامل بين رعايا الدولة الواحدة»[1].

وفي تماثل شروط التشكل الاجتماعي للطوائف اللبنانية يمكن ملاحظة أثر البيئة الجغرافية الطبيعية، إذ إن علماء الاجتماع وفي مقدمتهم ابن خلدون[2] يؤكدون على أهمية دور البيئة الطبيعية في تحديد الكثير من السمات الاجتماعية للمجموعات البشرية، بهذا المعنى، تدعِّم البيئة الطبيعية الجغرافية الواحدة مسألة التماثل في شروط التشكل الاجتماعي للطوائف اللبنانية: فالموارنة والدروز والشيعة كانوا بمعظمهم سكان الجبل، فجعلت منهم البيئة الجبلية أقواماً أشداء، ذوي عصبية عشائرية جامحة، وأرست لديهم تقاليد السخاء وحب التندر وتعظيم البطولات الفردية. فيما سكن السنّة والروم الأرثوذكس، بشكل أساسي، في المدن، فأتاحت لهم المدينة نسج علاقات سياسية مع أجهزة الدولة، كما أتاحت لهم انبناء مسلكية مدينية متشابهة.

4 ـ الوحدة في المحصلة الثقافية:

إن أية معاينة لثقافة مجموعة بشرية ما، تبدأ بمعاينة اللغة السائدة وتحديد النمط التعليمي لدى هذه المجموعة، فاللغة هي حاملة الثقافة، فيما التعليم، بمعناه التربوي العريض، يشكِّل المنصة التي تنطلق منها ثقافة تلك المجموعة، أما التراث بما فيه من تقاليد وأعراف وعادات يشكِّل السمات الأساسية لتلك الثقافة. اللغة العربية بقيت، رغم السيطرة العثمانية، اللغة السائدة في بلاد الشام والمقاطعات اللبنانية، و«كادت أن تكون وسيلة التعبير الوحيدة بين السكان في حين اقتصرت (اللغة) التركية على المعاملات الرسمية ودوائر

(1) بيار روندو، مرجع سابق، ص 77.
(2) لمزيد من التفاصيل حول دور البيئة الطبيعية في التشكل الاجتماعي يُراجع: مقدمة ابن خلدون، دار القلم ط 1، بيروت 1978، الفصول الأربعة، ص ص 44 ـ 120.

الحكومة، خصوصاً في مراكز الولايات»[1]، ورغم الضعف الذي انتاب اللغة العربية خلال الفترة العثمانية بسبب انحسار الاهتمام الرسمي بها، فقد ظلّت حيةً بين دفتي القرآن بلغته العربية الفصحى بوصفه الكتاب المقدس لقرابة 75٪ من سكان بلاد الشام.

ثقافة المسلمين في المقاطعات اللبنانية استندت أولاً للغة العربية، ولم يكن مسيحيُّو المقاطعات اللبنانية خارج دائرة نفوذ هذه اللغة: فالطوائف الأرثوذكسية نقلت اللغة العربية من الحياة العامة إلى طقوسها الدينية. وكان مسيحيو جبل لبنان قد سبقوا بتأسيس المطابع (مطبعة مار يوحنا عام 1732) التي عملت باللغة العربية المكتوبة بالخط الكرشوني ثم بالخط العادي. وقد برع كثير من الرهبان في إتقان اللغة العربية. ومن اللافت للملاحظة أن البطاركة والرهبان كانوا يؤرخون بالتقويم الهجري (ككتاب الأزمنة للبطريرك أسطفان الدويهي)، وقد أشارت مقررات «مجمع سيدة اللويزة» الماروني عام 1736 إلى العناية «بتدريس أصول اللغة العربية... وذلك ليشرب الطلبة حُبَّ تلقي العلم وصفوة اللغة العربية»[2]. تؤكد هذه الاستشهادات انتساب الموارنة الثقافي للغة العربية، وهو «انتساب باللغة والعادات والتراث والتاريخ»[3].

على صعيد التعليم اقتصر اهتمام السلطنة العثمانية على إنشاء المدارس في مراكز الولايات وباللغة التركية، فيما نشطت الطوائف المسيحية والإسلامية في إنشاء مدارسها الخاصة سواءً في المدن أو في أرياف المقاطعات اللبنانية معتمدة اللغة العربية في التدريس. فالمسلمون ألحقوا بجوامعهم ما يُعرف

---

(1) محمد مراد، «المؤثر الأوروبي في التشكل الاجتماعي في بلاد الشام»، بحث منشور في مجلة المنطلق، العدد 80/ 81 بيروت 1992، ص 100.

(2) بيار عيد، «الدور التربوي للأكليروس الماروني في جبل لبنان في القرن التاسع عشر» رسالة كفاءة في علم اجتماع التربية، الجامعة اللبنانية، معهد العلوم الاجتماعية، الفرع الأول، بيروت 1985، ص 19.

(3) مسعود ضاهر، «الجذور التاريخية للمسألة الطائفية اللبنانية» معهد الإنماء العربي، ط 2، 1989، ص 165.

بـ «الكُتّاب» حيث انصبّ اهتمامهم بالدرجة الأولى على تعلم وحفظ القرآن ثم تعليم مبادىء الصرف والنحو والكتابة والحساب، قابلها لدى المسيحيين ما عُرف بـ «مدرسة السنديانة» التي غالباً ما ألحقت بالكنائس والأديرة حيث يتعلم «التلميذ» اللغتين العربية والسريانية[1]، وخلال القرن الثامن عشر بدأت الطوائف المسيحية والإسلامية بإنشاء مدارس بدائية منفصلة عن الكنيسة والجامع، ولم تتكاثر المدارس بمعناها الحديث إلا بعد منتصف القرن التاسع عشر مع مرحلة كارثة الاختراق الأوروبي الثقافي لبلادنا.

إذن يمكن القول أنْ لا خصوصية ثقافية أو لغوية ميَّزت إحدى الطوائف اللبنانية عن زميلاتها، كما لا خصوصية تعليمية تربوية، قبل القرن التاسع عشر، امتازت بها طائفة دون أخرى. يقود ذلك إلى استنتاج أساسي هو أن المحصلة الثقافية والتعليمية لدى الطوائف اللبنانية هي واحدة ومتماثلة، مما يدعِّم وحدة شروط التشكل الاجتماعي لهذه الطوائف.

5 ـ الاستنتاج الرئيسي: تاريخ مشترك للطوائف:

انطلاقاً من وحدة النسب والتراث واللغة والبيئة الطبيعية والثقافية ووحدة التعامل السياسي ووحدة البنية الاجتماعية الاقتصادية التي عاشها معظم أتباع الطوائف اللبنانية منذ بدء تشكلها خلال القرنين السادس والسابع الميلاديين وحتى مطلع القرن التاسع عشر، انطلاقاً مما تقدم يمكن تحديد فرضية عامة أساسية هي أن الطوائف اللبنانية شكلت لقرون طويلة «مشروع شعب» واحدٍ، بتاريخ واحدٍ، ومصالح مشتركة واحدة. ولا يعيب هذه الوحدة الاجتماعية التاريخية التمركز السكني لبعض الطوائف الكبرى في أماكن رئيسية، وبخاصةٍ أن الطوائف الأكثر عدداً انتشرت في أجزاء كثيرة من المناطق اللبنانية مع احتفاظهم بمركز رئيسي: **فالموارنة انتشروا تدريجياً من جبال قاديشا إلى** جنوب جبل لبنان وإلى المدن الساحلية وجبل عامل، والسنّة لم يكتفوا بسكن

---

(1) هنري غيز، «بيروت وجبل لبنان منذ قرن ونصف قرن»، ترجمة مارون عبود، الجزء الثاني، 1950، ص 66.

المدن، والشيعة نزحوا إلى المدن الساحلية فضلاً عن إقامتهم في جبل عامل والبقاع. أما الأرثوذكس فهم منذ البدء منتشرون في المدن وبعض الأرياف.

إن قراءةً موضوعية لتاريخ تشكُّل هذه الطوائف ولتماثل شروطها على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي والثقافي، تؤيد الفرضية القائلة بأن الطوائف اللبنانية تشكل شعباً واحداً، وبالتالي لم تكن الصراعات الداخلية قبل عام 1840 صراعات طائفية، وما يُحكى عن إضطهادات «تاريخية» بين المسلمين والمسيحيين قبل العام المذكور ما هو إلا من باب «الإسقاط الأيديولوجي الطائفي»، وتزوير الحقائق التاريخية لأهداف سياسية لا ترتبط بالحاجات الأساسية لأبناء الطوائف اللبنانية، أقلها استدرار العطف الخارجي[1]. فالاضطهادات كانت بين طوائف الدين الواحد: فاليعاقبة في شمال سورية، وليس المسلمين، هم الذين اضطهدوا الموارنة[2]. والموارنة بعد مجيئهم إلى جبال لبنان اضطهدوا اليعاقبة. والروم، بشقيهم الأرثوذكسي والكاثوليكي، تنازعوا بشكل شبه دائم فيما بينهم. كما أن الضغط الطائفي اشتد بين الطوائف المسيحية إثر التنافس على استقطاب كل طائفة لأتباع الطائفة الأخرى عن طريق المبشرين والمرسلين المحليين والأجانب. أما الموقف المسيحي، خاصة موقف الموارنة الداعم للصليبيين في بدء حملاتهم يعود إلى قصور موضوعي مبرر في ولائهم للسلطة القائمة آنذاك، إضافة إلى أن موقفهم لم يؤدّ إلى تبديلٍ يُذكر في قوة الصليبيين[3]، بينما المواقف المهادنة التي اتخذها بعض الجماعات المسلمة إزاء الصليبيين، فضلاً عن انقساماتهم، هي التي سمحت للصليبيين في البقاء في بلادنا طوال قرنين من الزمن.

---

(1) Domenique Chevalier, op, cit, pp. 40-42.

(2) يوسف مزهر، «تاريخ لبنان العام» جزء أول، بيروت، ص 163 ـ 168.

(3) تبدل موقف المسيحيين بعد فترة من استقرار الصليبيين، لدرجة أن المسيحيين ساعدوا المسلمين على دحر كونت طرابلس الصليبي (Pons) عام 1137: المرجع: فؤاد قازان «الإقطاعية ومراحل تطورها في عهد المماليك» مجلة الطريق، عدد أيلول 1969، ص 50 نقلاً: غروسيه «تاريخ الحروب الصليبية» المجلد الثاني، ص 67 ـ 69.

وعلى صعيد الاضطهادات بين الطوائف الإسلامية، يمكن الإشارة إلى أن المماليك السنّة، وليس المسيحيين، هم الذين اضطهدوا الشيعة والعلويين في جبال كسروان، تحت عنوان توحيد المسلمين في مواجهة الصليبيين[1]. ولم تُحرق القرى الشيعية في جبل عامل في أعقاب العديد من المعارك الضارية على يد الأمراء المعنيين خلال القرن السابع عشر وعلى يد الأمراء الشهابيين خلال القرن الثامن عشر، لم تحرق ذلك القرى إلا بهدف توسيع نفوذ الإمارة وإجبار الزعماء المقاطعجيين الشيعة على دفع الضرائب[2]. ولذات الأسباب، نكّل الأمراء الشهابيون بالعائلات المقاطعجية الأخرى من جميع الطوائف فضلاً عن اضطهادهم لأمراء شهابيين آخرين في إطار تنافسهم السياسي على بيعة الإمارة.

وخلاصة القول أنه، لم يسجِّل تاريخنا قبل عام 1840 صدامات ومذابح متبادلة طائفية بين المسيحيين والمسلمين، ولم تصبح الطائفية مكوِّنة للعمل السياسي في المقاطعات اللبنانية إلا خلال عقدين من الزمن (1840 ـ 1860)، لذا لا بد من التفتيش عن جذور التأسيس العرفي والقانوني للطائفية السياسية الراهنة في التبدلات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي بدأت تظهر مع بداية القرن التاسع عشر بشكل عام، وفي كارثة الاختراق الأوروبي الاقتصادي ثم السياسي للبنية الاجتماعية في المقاطعات اللبنانية بشكل خاص.

ثانياً: الطوائف اللبنانية من الديني إلى السياسي:

تمهيد: نظام الملل العثماني والامتيازات الأجنبية

مع اتساع رقعة الدولة العثمانية واحتضانها لمزيد من الطوائف الدينية غير الإسلامية، اتخذت السلطة العثمانية وعلى مدى فترات طويلة سلسلة إجراءات تهدف إلى تنظيم شؤون هذه الطوائف، عُرفت «بنظام الملل العثماني». والأساس في هذا النظام هو منح الطائفة غير المسلمة نوعاً من الحرية في

(1) محمد علي مكي، «لبنان من 635 إلى 1516م» دار النهار للنشر، بيروت 1979، ص 150.

(2) مسعود ضاهر، «الجذور التاريخية للمسألة الطائفية اللبنانية»، مرجع مذكور، ص ص 494 ـ 507.

تدبير شؤونها الدينية الداخلية بالدرجة الأولى، وذلك عبر رؤساء الملل الذين يتم «انتخابهم» من قبل أبناء طائفتهم على أن يقترن هذا الانتخاب بموافقة السلطان العثماني. ولهؤلاء الرؤساء حق إدارة «رعاياهم في الشؤون العامة والشخصية»[1]، فكانت قضايا الأحوال الشخصية من إرث وزواج وطلاق والإفتاء فيها تعود للرؤساء الدينيين. ولتدعيم موقف الرؤساء عمدت الدولة العثمانية في فترات لاحقة إلى تخصيص رواتب سنوية لهم، كما أعفت أراضي المؤسسات الدينية من الضرائب، ومنحت الطوائف حق التمثيل في مجالس دعاوي الأقضية[2]. ويعود نظام الملل العثماني إلى التشريعات الإسلامية التي اعترفت منذ عهد الرسول بأهل الكتاب، أي النصارى واليهود، فأدخلتهم في ذمة الإسلام ورعايته، ومنحتهم حرية ممارسة العبادة حسب طقوسهم وعاداتهم الدينية.

وتجدر الإشارة أن الدولة العثمانية لم تعترف بالطوائف الإسلامية الأخرى، فلا هي في تصنيف الملل العثماني ولا في تصنيف أهل الذمة، كالشيعة والدروز والنُصيريين الذين تمركزوا في مناطق جبلية[3] في المقاطعات اللبنانية. ورغم أن القصد من نظام الملل هو تنظيم شؤون الطوائف المسيحية، فإنه كان الثغرة التي وجد فيها الغلاة من أبناء الطوائف المسيحية، خاصة الموارنة، استقلالاً داخلياً واعتبار أنفسهم «أمة»، والأخطر من ذلك أن تعبير «أمة» اتخذ لاحقاً لدى العامة وبعض الخاصة صفة الكيان السياسي المستند لطائفة محددة، مما جعلهم يعتقدون أن مشاركتهم لفرنسا، خاصة، في «الكاثوليكية المسيحية» يعني انتماءً سياسياً لها.

أما ما عُرف بالامتيازات الأجنبية في أراضي الدولة العثمانية، فقد شهدت

---

(1) محمد عبد العزيز عوض، «الإدارة العثمانية في ولاية سورية» القاهرة 1969، ص 308.

(2) المرجع السابق، ص ص 311 ـ 314.

(3) وجيه كوثراني، «الاتجاهات الاجتماعية السياسية في جبل لبنان»، معهد الإنماء العربي، ط 3، بيروت 1982، ص 31.

ولادتها الفعلية عام 1535 بمعاهدة بين السلطان سليمان القانوني والملك الفرنسي فرنسوا الأول[1] تتضمن حماية فرنسا لرعاياها على الأراضي العثمانية من قناصل وتجار ووكلاء، وسرعان ما حصلت بريطانيا على امتيازات مماثلة عام 1580. وتوسعت الامتيازات الفرنسية عام 1740 بمعاهدة بين السلطان محمود الأول والملك الفرنسي لويس الخامس، تنص على «حق» فرنسا بحماية الحجاج الفرنسيين والأوروبيين إلى الأراضي المقدسة، وكانت هذه المعاهدة هي أساس الإدعاء الفرنسي بحماية الكاثوليك من رعايا الدولة العثمانية. وطالت الامتيازات الطوائف المسيحية اللبنانية المرتبطة بروما، الموارنة تحديداً، حتى أن فرنسا أقدمت على تعيين قناصل لها في بيروت من آل الخازن الموارنة بين عامي 1655 و1753[2].

لم يؤد نظام الامتيازات ولا نظام الملل إلى تدخلات أوروبية سافرة خلال فترة قوة الدولة العثمانية، فالامتيازات ساهمت في تفعيل التجارة الأوروبية في الأراضي العثمانية. ومع ضعف الدولة العثمانية خاصة خلال القرن التاسع عشر، وجد الأوروبيون في نظام الملل والامتيازات باباً للتدخل في الشؤون الداخلية للولايات العثمانية، لكن هذا التدخل لم يؤد إلى نتيجة حقيقية لمصلحة الأوروبيين إلا لدى توفر معطيات داخلية قابلة للانصياع: فقد تجاوز والي عكا أحمد باشا عام 1789 كل اتفاقات الامتيازات وطرد كل التجار والرعايا الفرنسيين وعلى رأسهم قنصل صيدا وعكا دون أن تستطيع فرنسا إعادتهم، وقد كُوفيء أحمد باشا من قبل الدولة العثمانية بإضافة ولاية دمشق لمناطق نفوذه[3]، بينما وجد التدخل الفرنسي آذاناً صاغية لدى الموارنة خلال المفاوضات الدولية التي سبقت وضع نظام المتصرفية، مما جعل فرنسا قادرةً على تنفيذ بعض شروطها.

---

(1) فيليب حتي، «تاريخ لبنان»، مرجع مذكور، ص 444 ـ 445.

(2) رينيه وستلبوخر، «تقاليد فرنسا في لبنان» ترجمة القس بولس عبود، حريصا، لبنان، 1921 ص 165.

(3) مسعود ضاهر، «الجذور التاريخية...»، مرجع مذكور، ص 286.

مدخل: ولادة الطائفية السياسية:

رغم انتفاء وجود النزاعات الطائفية بين الطوائف اللبنانية منذ تشكُّلها ولقرون طويلة، حدثت الاحتكاكات الأولى بين الدروز والموارنة خلال عام 1840 وسرعان ما أصبحت نزاعات دموية خطرة في خريف 1841، ودامت متقطعة وحذرة حتى صيف 1860 فتحولت إلى مذابح متبادلة حتى قيام نظام المتصرفية عام 1861 كتعبير عن توازن دقيق يستند داخلياً إلى قوة وحجم الطوائف، وخارجياً إلى مدى قدرة كل من فرنسا وبريطانيا في تحقيق أهدافهما السياسية. فكان ذلك تأسيساً أولياً للطائفية السياسية وللامتيازات الطائفية، سرعان ما تدعَّم هذا التأسيس في عهدي الانتداب والاستقلال حتى باتت الطائفية ظاهرة أساسية في بنية المجتمع اللبناني. لذا، فإن التفتيش عن أسس تأسيس هذه الطائفية يجب أن يبدأ في المتغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي حدثت خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر، وعلى المستويين الداخلي والخارجي.

1 ـ التأسيس العملي للطائفية السياسية:

(أ) نشوء التكتل الطائفي لدى الموارنة:

تعتبر الطائفة المارونية أولى الطوائف اللبنانية التي باشرت تدريجياً باتباع خطوات ثابتة باتجاه بناء طائفي سياسي خاص بها، أدى في مطلع القرن التاسع عشر إلى تكتيل اتباع الطائفة حول الأكليروس الماروني وعلى رأسهم البطريرك. وقد بدأت هذه الخطوات في بداية القرن السابع عشر حين بدأ الأمير فخر الدين الثاني اختيار مدبرين لأولاده من العائلات المارونية بشكل أساسي. إلا أن المدبرين لم يصبحوا قوة سياسية في الإمارة إلا في عهد الأمراء الشهابيين، خاصة في عهد الأمير يوسف منذ عام 1760، فقد بدأ المدبِّر «يضع نفسه في تصرف قوى سياسية مقاطعجية جديدة ينتمي إليها طائفياً.. وهنا بالضبط تكمن الأهمية التاريخية لفئة المدبرين الموارنة ودورهم في ترقي الأسر المقاطعجية المسيحية من جهة، وإضعاف العائلة الشهابية تمهيداً لضربها من جهة ثانية»[1] وقد جهد المدبرون الموارنة في تنصير العديد من الأمراء الشهابيين.

---

(1) مسعود ضاهر، «الجذور التاريخية...»، مرجع مذكور، ص 186.

الخطوة الثانية باتجاه إنشاء التكتل الطائفي الماروني كان تعاظم دور الكنيسة والأديرة الرهبانية: أُنشئت المدرسة المارونية في روما بهدف ربط الطائفة بالكرسي البابوي من جهة، «وإعداد الكادرات اللازمة ولاسيما الدينية منها لتنظيم الطائفة المارونية وجعلها قوة متماسكة»[1] من جهة ثانية؛ ومع تسلم البطريرك أسطفان الدويهي سدة البطريركية عام 1670 وهو خرِّيج المدرسة المارونية في روما، ارتبط تنظيم الكنيسة المارونية بدعم البابا في روما في إطار تلك المدرسة، فقد اعترف للموارنة بحق تنظيم شؤونهم الكنسية ورهبانياتهم وفق ظروفهم الخاصة، ووقف ضد الآباء الفرنسيسكان «الذين يعملون على تحويل الموارنة إلى طائفة اللاتين»[2].

وساهمت فرنسا عبر قناصلها في دعم الكنيسة المارونية ومنع الانشقاقات داخل الطائفة خاصة إثر انتخاب البطريرك يوسف عواد عام 1705 ونشوء معارضة شديدة لانتخابه في أوساط الموارنة من رجال دين وزعماء مقاطعجيين[3]، كما أشار تقرير قنصل فرنسا في صيدا عام 1702 إلى «مساعدات مالية هامة قدمتها فرنسا إلى البطريركية المارونية»[4].

واستطاعت الكنيسة المارونية الحصول على اعتراف الأمير الشهابي الحاكم، حيدر الشهابي، عام 1791 باعتبارها المرجع الوحيد للقضاء في جميع المنازعات بين الموارنة[5].

أما الأديرة الرهبانية فقد أُنشئت في بدايات القرن الثامن عشر، فاهتمت باستصلاح الأراضي وإنشاء الحرف حتى غدت قوةً اقتصادية للطائفة، خاصة بعد أن توسعت في شراء الأراضي بأسعار بخسة من الفلاحين الموارنة الذين

---

(1) المرجع السابق، ص 109.

(2) Joseph Hajjar «Christians en Orient 1864-1968» Librarie du Liban, 1971, p. 20.

(3) Adel Ismaïl, Documents Consulaires et Diplomatiques, T1, pp. 152-154.

(4) Adel Ismaïl opt cit, T1, p. 38.

(5) Mansour Awad, «Le clérgé doit-il payer la capitation et l'Impot Fioncier?»; Etudes historiques et canoniques, Beyrouth, Imprimerie Al-Ijtihad, 1923 pp. 40-41.

باعوا أراضيهم بعد عجزهم عن دفع الضرائب. كما اهتمت الأديرة بتعليم أبناء الطائفة الفقراء واليتامى خاصة، فغدت تجمعات سكانية نشطة وذات طاقة اقتصادية وتربوية كبيرة، امتد تأثيرها إلى أوساط جميع المسيحيين، «فضلاً عن كونها وحدات تبشيرية تدعو لتكتل أبناء الطائفة المارونية والمسيحيين عموماً وراء رجال الدين الموارنة»[1]. وقد شهد القرن التاسع عشر صراعاً بين مطارنة الكنيسة ورهبان الأديرة انتهى لمصلحة الكنيسة المارونية، التي باتت أكبر قوة مارونية على صعيد امتلاك مساحات وقفية شاسعة والتي بلغت في النصف الأول من القرن التاسع عشر قرابة ربع مساحة جبل لبنان[2]. وتقلص دور الزعامات المقاطعجية المارونية، خاصة بعد أن دعمت الكنيسة الفلاحين الموارنة في ثورتهم ضد آل خازن في كسروان. وفي بداية النصف الثاني من القرن التاسع عشر أصبحت الكنيسة وتحديداً البطريرك الناطق «الرسمي» باسم الطائفة المارونية بشكل عام.

أثار هذا التكتل الماروني الطائفي حذر وريبة الطوائف الإسلامية والمسيحية الأخرى، خاصة وأن الطوائف الإسلامية لا تملك آنذاك تنظيماً دينياً مماثلاً، إذ إنه «لا رهبانية في الإسلام»، وملكيتهم الوقفية قليلة بحيث لا تقاس بما لدى الموارنة: فالسنّة اعتمدوا على نفوذ الدولة العثمانية، وأوقافهم ملحقة بوزارة خاصة، والملكية الوقفية للشيعة كانت قليلة الأهمية، وليس لها أثر يذكر على صعيد الإنماء الاقتصادي والاجتماعي لأبناء الطائفة الشيعية خاصة وأنها كانت منتهكة من قبل الزعماء المقاطعجيين الشيعة. وعلى صعيد التنظيم الديني كانت مجالس العقال الدرزية منتشرة دون ترابط ولا تشكل تنظيماً دينياً متماسكاً سيّما وأن الدروز كفوا في وقتٍ مبكٍّر عن محاولة استقطاب الآخرين لمذهبهم. لذا، يمكن القول أن الطائفة المارونية كانت الطائفة الأولى من بين الطوائف اللبنانية التي أنجزت تكتلها الطائفي بمعنى التفاف معظم أبنائها حول

---

(1) مسعود ضاهر، «الجذور التاريخية...»، مرجع مذكور، ص 111.

(2) Charles Churchill, «Mont Libanon, a ten years Residence, 1842-1852 V.III, London, 1853, pp. 88-89.

القيادة المذهبية التي تمثلت بالكنيسة منذ العقود الأولى للقرن التاسع عشر، مما دفعها إلى المطالبة بحصة سياسية أكبر إنْ على صعيد القائمقامية أو على صعيد المتصرفية. وتُرجمت هذه الحصة إلى امتيازات طائفية، سياسية ووظيفية بدعم وحماية فرنسية في عهد الانتداب، واستمرت فاعلةً في عهد الاستقلال.

(ب) المتغيرات الاقتصادية والتأزم الطائفي:

بالإمكان رصد عشرات الأمثلة التي تفتح كلها على تأسيس عملي للطائفية السياسية منذ بداية القرن التاسع عشر، ولن تقدم هذه الأمثلة إضافات علمية جديدة ما لم يتم ربطها بنمط الإنتاج الاقتصادي والعلاقات السائدة: فالطائفية كأية ظاهرة اجتماعية ليست خارج التطور الاقتصادي البنيوي لمجتمع المقاطعات اللبنانية، فهي تعبير عن مأزق هذه البنية ونتيجة عملية لتبدلات اقتصادية لم تأتِ في سياق تطور ذاتي للمجتمع. فقد أدى التغلغل الرأسمالي الأوروبي الهادف إلى ربط اقتصاد الشعوب المقهورة، إلى تبدلات اقتصادية عنيفة لم تكن البنية الاقتصادية في بلاد الشام على استعداد لتقبلها نظراً لحدوثها قسرياً دون أن تتلاءم مع التطور الذاتي للمجتمع، فأفضت إلى أزمات حادة أبرزها انهيار النظام المقاطعجي وإسراع دعاة الطائفية لملء الفراغ وتقديم الطائفية على أنها الأساس الجديد لبناء نظام سياسي جديد.

هذا ما حدث بالضبط خلال العقود الوسطى من القرن التاسع عشر، فالتغلغل الرأسمالي وإغراق السوق المحلية بالبضائع المصنَّعة قضى تدريجياً على الاقتصاد الزراعي الحرفي الذي ساد المقاطعات منذ الفتح العربي الإسلامي وحتى نهاية القرن الثامن عشر. وما هي إلا عقود قليلة حتى تقهقر الموقع الاقتصادي والاجتماعي للزعماء المقاطعجيين: فقد كانت ملكية الأرض والإنتاج الزراعي والحرفي القاعدة التي استند إليها المقاطعجيون لقرون طويلة، فإذا بالتبدلات الشديدة في ربط الاقتصاد المحلي بالاقتصاد الأوروبي تسمح بولادة قسرية لعلاقات إنتاج جديدة هي العلاقات السلعية ـ النقدية التي أفضت بدورها إلى بروز فئة تجارية عن طريق التجارة الوسيطة بين القوى الصناعية الأوروبية الفتية من جهة والداخل السوري ذي الاقتصاد الحرفي الزراعي البدائي. فشارف

عشرات العائلات المقاطعجية على الإفلاس إلى درجة أن بعضهم غرق بالديون، فتجار دير القمر الذين كانوا قبل فترة وجيزة من «أقنان» الشيوخ النكدية (آل نكد) سلفوا الشيوخ أنفسهم مبالغ كبيرة بفائدة مرتفعة بلغت 40٪[1]. وأسهمت الصراعات المقاطعجية خاصة في عهد الأمير بشير الثاني في تسريع وتيرة إضعافهم وتقهقرهم. وفي ذات الاتجاه عملت العاميات الفلاحية (بين 1799 و1860) إلى إضعاف السيطرة المقاطعجية ثم انهيار نظامهم واستبداله بنظام المتصرفية.

وفي حصر أولي لانتماءات المقاطعجيين والتجار والفلاحين، نجد أن معظم المقاطعجيين الأثرياء كانوا ينتمون للدروز، ومعظم التجار نبتوا من العائلات الفتية التي كانت قد اتصلت، مبكراً، بالغرب الأوروبي والعدد الأكبر منهم كان ينتمي للموارنة. أما الفلاحون فقد كانوا موارنة في شمال الجبل ووسطه، ودروزاً وموارنة في جنوب الجبل. ومع تسارع خطى الترقي الاقتصادي للموارنة وثراء الكنيسة المارونية، مقابل التقهقر الاقتصادي للمقاطعجيين الدروز، اتخذت الصراعات الاجتماعية بين الفلاحين والمقاطعجيين الوجه الطائفي: فقد ثار الفلاحون الموارنة ضد مقاطعجييهم الموارنة (خاصة آل الخازن)، فوقفت الكنيسة إلى جانب الفلاحين بهدف إضعاف المقاطعجيين الموارنة وارتمائهم نهائياً في أحضان الكنيسة. وخشي المقاطعجيون الدروز في جنوب الجبل من امتداد الثورة إلى إقطاعاتهم حيث أكثرية الفلاحين ينتمون للموارنة، فشددوا قبضتهم على الفلاحين فأدى ذلك إلى توترات عنيفة سرعان ما تحولت إلى مذابح عام 1860[2].

كان ذلك في الأرياف، أما في المدن فالوقائع التاريخية لا تؤكّد أنها شهدت نزاعات طائفية حادة خلال فترة الصدامات الطائفية (1840 ـ 1860)، غير أن بروز أحداث طائفية في حلب ودمشق (كتدمير الحي المسيحي في دمشق) يعود إلى

(1) William Polk, «the opening of South Lebanon, 1788-1840», Paris, 1964, pp. 280-281.

(2) بيار روندو، مرجع مذكور، ص 79.

«مدى الدمار الذي حلَّ بتلك الحرف (التي كان يعتاش منها سكان حلب ودمشق) من جراء المنافسة الأوروبية التجارية وارتباط التجار المسيحيين بها»[1].

لذلك يمكن الاستنتاج أن الصدامات والصراعات الطائفية في المقاطعات اللبنانية انطلقت من قاعدة التبدلات الاقتصادية العنيفة في وقت اكتمال التكتل الطائفي لدى الموارنة، المترافق مع أحداث وسياسات اتخذها كل من الأمير بشير وإبراهيم باشا خلال السيطرة المصرية في العقد الرابع من القرن التاسع عشر، فولَّدت هذه المعطيات حتمية حدوث الخطوات العملية الأولى باتجاه الصدام الطائفي، ولاحقاً، باتجاه الطائفية السياسية.

(ج) الخطوات الأولى باتجاه الصدام الطائفي:

لا يبرر وجود التكتل الطائفي والترقي الاقتصادي لدى الموارنة حصول صدامات طائفية عفوية أو مخططة، ولكن أحداثاً هامة خارجية وسياسات داخلية وضعت الموارنة والدروز لأول مرة في موقفين متعارضين:

- مع وصول نابليون إلى أسوار عكا، حاولت الكنيسة المارونية مساعدته، فهو يمثل حليفتهم التقليدية فرنسا. وأرسل البطريرك وفداً يؤكد تأييد الكنيسة له، وكلف الشيخ يوسف حبيش بجمع المتطوعين لدعم الجيش الفرنسي[2] بينما اجتمع أعيان الدروز في عبيه وقرروا الوقوف ضد حملة نابليون خوفاً من سيطرته على المقاطعات اللبنانية[3] بذلك، وقف الدروز والموارنة للمرة الأولى، موقفين متناقضين من حدث هام كحملة نابليون على فلسطين.

- في سبيل تحقيق هدفه في مركزة سلطة الإمارة، قضى الأمير بشير على منافسيه من الأمراء الشهابيين، ثم انتقل للضغط المباشر على أقوى الزعماء المقاطعجيين

---

(1) مسعود ضاهر، «الجذور التاريخية للمسألة الطائفية اللبنانية» معهد الإنماء، ط 2، 1984، ص 350.

(2) أسعد داغر، «بطاركة الموارنة»، بيروت، ط 1، 1958، ص 75.

(3) طنوس الشدياق، «أخبار الأعيان في جبل لبنان»، مكتبة الوفاء، بيروت 1954، ص 98.

في المقاطعات اللبنانية، وأولئك بمعظمهم ينتمون للطائفة الدرزية. فنجح بالقضاء على نفوذهم، ثم انقلب على حليفه الدرزي الأساسي الشيخ بشير جنبلاط، عمد إلى شنقه عام 1824 في عكا، وصادر أملاكه وأرزاقه. ومنذ هذا التاريخ بدأ العديد من زعماء الدروز المقاطعجيين بالنزوح إلى الداخل السوري، بعضهم بسبب خسارته لأرزاقه، والبعض الآخر نزح تجنباً لبطش الأمير بشير.

بذلك، كسب الأمير بشير عداوة الدروز، وباتت الإمارة من غير حليف قوي يدعم وضعها الداخلي، فبادر إلى إيجاد حلفاء جدد عن طريق تشجيع العائلات المقاطعجية الناشئة، وأولئك انتموا بمعظمهم للطائفة المارونية. وهكذا وُجد الموارنة والدروز، للمرة الثانية، في موقفين سياسيين متناقضين على صعيد العلاقة بالإمارة.

- مع حملة إبراهيم باشا على سوريا واحتلالها وتحالف الأمير بشير معه، ظهر موقفا انقسامي جديد بين الموارنة والدروز، فالدروز ما يزالون موالين للدولة العثمانية إضافة للعداوة المستحدثة بينهم وبين الأمير بشير، فوقف الدروز بشكل عام ضد الحملة المصرية. وبينما الموارنة بشكل عام والكنيسة بشكل خاص كانوا على علاقات جيدة بالأمير بشير ويحاولون الحلول محل الدروز في عنصر الإمارة، إضافة إلى أن حملة المصريين كانت مدعومة من فرنسا، فسارع البطريرك إلى دعم المصريين والأمير بشير «وإصدار الأوامر بواسطة رؤساء الأساقفة والمطارنة بوجوب إعداد أبناء الأبرشيات لتأييد الأمير وحلفائه المصريين»[1].

يعتبر صدور هذه الأوامر من رأس الكنيسة المارونية أول توجيه سياسي طائفي معلن وشديد الوضوح على مستوى الطائفة المارونية بأكملها، خاصة أن الكنيسة باتت تمثّل إلى حد ما عامة السكان الموارنة. ويزيد من خطورة موقف الكنيسة أنه يطال مسألة مصيرية في جبل لبنان، وصدور تلك الأوامر

---

(1) Ilya Harik, opt, cit, p. 236.

من رأس الكنيسة يعني أن تحولاً حدث في طبيعة الولاءات من حزبية مقاطعجية إلى طائفية.

إذن، وقف كل من الموارنة والدروز موقفاً سياسياً متعارضاً من الحملة المصرية. وكان بالإمكان ألا يكون هذا الموقف السياسي المتعارض خطراً لو لم يتحول إلى موقف عسكري ـ قتالي: فقد اضطر إبراهيم باشا وحليفة الأمير بشير عام 1837 إلى تجنيد قرابة ثمانية آلاف مقاتل جلهم من الموارنة بهدف القضاء على تمرد الدروز في حوران[1]، وفي نفس الوقت تمَّ تسليح قرابة ثلاثماية مسيحي من جبل عامل للقتال ضد دروز وادي التيم[2].

وهكذا وجد الموارنة والدروز أنفسهم في مواجهة مسلحة فيما بينهم: الموارنة في صدد دعم المصريين والأمير بشير، والدروز بهدف الدفاع عن أنفسهم. فأدت هذه المواجهة المسلحة إلى بذر أولى الصراعات الطائفية بين الموارنة والدروز، وهي البذور التي أحسن استغلالها وتنميتها والاستفادة منها كلٌ من فرنسا وبريطانيا وتركيا.

(د) كارثة التدخل الأجنبي في دعم الاتجاهات الطائفية:

من أخطر النتائج التي أسفرت عنها الحملة المصرية على سوريا عام 1830 وانسحابهم عام 1840 هي صيرورة سوريا وخاصة المقاطعات اللبنانية منها جزءًا عضوياً من «المسألة الشرقية» التي كانت تعني في مطلع القرن التاسع عشر كيفية اقتسام الأوروبيين لأرض وسكان السلطنة العثمانية وهي على وشك الانهيار. فاشتدت وتيرة التدخل الأوروبي في الشؤون الداخلية لتركيا بحجة الامتيازات في حماية الأقليات الدينية، وبرز التدخل سافراً جداً في المقاطعات اللبنانية مع انهيار الإمارة الشهابية وبدء إنشاء نظام القائمقامية ثم المتصرفية، «بحيث لم تقع حادثة في لبنان إلا وكان لها صدى في عواصم أوروبا

(1) William Polk, «the Opening of South Lebanon, 1788-1840», Cambridge, Harvard University Press, 1963, pp. 121-122.

(2) المرجع السابق، ص 139.

خصوصاً لندن وباريس»[1] وكانت المقاطعات اللبنانية أرضاً خصبة للتأثر الشديد نظراً للنزاعات المقاطعجية المستمرة وانهيار الاقتصاد الحرفي، وللتوتر الطائفي بعد أن خطا الموارنة والدروز خطواتهم الأولى باتجاه الصدام الطائفي.

لقد كان سقوط الإمارة الشهابية بعد نفي الأمير بشير الثاني وعجز الأمير بشير الثالث في مواجهة المستحدثات المحلية والدولية، مناسبةً علنية لتكشُّف الأهداف الحقيقية للفرنسيين والإنكليز، فالامتيازات كانت الحجة، ودعم الطوائف واستغلالها كان الوسيلة، أما الأهداف فكانت سياسية/ اقتصادية:

إذا كانت السياسة التركية خلال الفترة التي أعقبت خروج المصريين تسعى إلى إلغاء الاستقلال الداخلي لجبل لبنان وإعادته إلى الحكم المباشر مع توسُّلها إثارة النعرات الطائفية، فإن سياسة الفرنسيين والإنكليز سعت إلى تحقيق أكبر قدر ممكن من المكاسب السياسية/ الاقتصادية، يسمح لهم بفتح أسواق سوريا الداخلية لبضائعهم ورساميلهم بشكل كامل، وإنشاء دويلات طائفية تكون ركيزة أساسية للسيطرة، لاحقاً، على المشرق العربي. وكلا الاستعمارين، الفرنسي والإنكليزي، توسَّل النزاعات والخلافات الطائفية لتحقيق أهدافه. فالفرنسيون خططوا لقيام حكم ماروني في الجبل يكون موقعاً ثابتاً لنفوذهم في المشرق العربي، وهذا ما تلاءم مع تطلعات الكنيسة المارونية في إخراج الموارنة من سلطة الدولة العثمانية المسلمة، فاشتدّ التحالف بين فرنسا والكنيسة، خاصة وإن لفرنسا «أيادي بيضاء» في دعم الكنيسة وحمايتها من معارضيها الموارنة منذ بداية القرن الثامن عشر. وتمتَّن هذا التحالف لدرجة أن الكنيسة المارونية أبدت رغبتها في مذكرة علنية بإقامة دولة مارونية تحت حماية فرنسا[2]. بينما خطط الإنكليز ليكون نفوذهم في جبل لبنان مدخلاً للعبور إلى فلسطين بهدف «إنشاء دولة صهيونية فيها تتسع لثمانية ملايين إسرائيلي أوروبي»[3]، فدعموا

---

(1) كمال الصليبي، «تاريخ لبنان الحديث»، دار النهار للنشر، بيروت، 1978، ص 100.

(2) نص المذكرة في:

Ilya Harik, opt, cit, Appendix, 1, pp. 290-293.

(3) Adel Ismaïl, «Document...», V7, pp. 282-284.

الدروز[1] ومدّوهم بالسلاح والذخيرة خلال فترة الصدامات الطائفية.

يطول بنا إيراد عشرات الأمثلة على توسل السياستين الفرنسية والإنكليزية النزاعات الطائفية بين الموارنة والدروز، واستثمار الحقد الطائفي الذي يولّد حقداً طائفياً آخر. لذا نكتفي بما أوردناه، مع الإشارة إلى أن مراجع ومؤلفات كثيرة أسهبت في وصف دور الدبلوماسيين الأجانب في اضطراب العلاقات بين الطوائف عن طريق تدخلات متواصلة وتقديم مساعدات ونصرة قضايا متضاربة[2].

لقد تحققت أهداف الفرنسيين والإنكليز تدريجياً: فنظام القائمقامية الذي وُصف بأنه «تنظيم رسمي للحرب الأهلية الطائفية» بين سكان جبل لبنان، والمتصرفية التي كانت الشكل القانوني الأول للطائفية السياسية، كلاهما، القائمقامية والمتصرفية وُضعا بضغط فرنسي/إنكليزي بالدرجة الأولى، فهما نتيجة ضغوط عسكرية وسياسية مورست على الدولة العثمانية للقبول بهما.

أما إنشاء دولة صهيونية فقد تمّ كما هو معروف بعد الحرب العالمية الثانية كحصة بريطانية مقابل حصة الفرنسيين في الانتداب على سوريا بقسميها السوري واللبناني.

2 ـ التأسيس القانوني للطائفية السياسية:

المقصود بالتأسيس القانوني للطائفية السياسية هو نسج شبكة من القوانين والممارسات الطائفية التي تتخذ صفة القانون العرفي في بنية السلطة السياسية العليا للبلاد مما يدعّم الطائفية في القاعدة وينظم العلاقات الاجتماعية على أساسها، ويمنع الخروج عنها بقوة القانون والعرف والعادة. وقد بدأت هذه العملية خطواتها الأولى عام 1835 بوتيرة صاعدة ومتسارعة **فأنجزت عام 1867** وباتت الطائفية المحرك الرئيسي للحياة السياسية في جبل لبنان ثم في لبنان.

---

(1) Adel Ismaïl, «Document...» V7, p. 374-380.

(2) محمد عوض، مرجع مذكور، صفحات 322 ـ 333.

أ ـ الخطوات الأولى في أجواء التأسيس الثقافي:

أول عهد سكان المقاطعات اللبنانية بقرارات إدارية تلحظ الطائفية كان على يد إبراهيم باشا عام 1835، حيث أسس محكمة بيروت من ستة مسيحيين وستة مسلمين[1]. وكان ذلك في إطار تنظيم الشأن الإداري للمقاطعات اللبنانية.

ومع منتصف القرن التاسع عشر، وتفاقم الضعف والوهن في جسد الدولة العثمانية، تحول نظام الملل العثماني إلى «قميص عثمان» لدى دعاة الاتجاهات الطائفية، فقد فُسِّرت المهام الموكولة لرؤساء الطوائف المسيحية بموجب نظام الملل على أنها امتيازات طائفية سياسية تطرح في كل مفاوضات تجري بين الفرقاء اللبنانيين منذ قيام القائمقامية وحتى الاستقلال. فالقائمقامية شكلت أول تقسيم عامودي للسكان: قائمقامية مسيحية وأخرى درزية ترتبطان بوالي صيدا، فبدأ الناس للمرة الأولى يعايشون الطائفية على المستوى الإداري والسياسي. وفي ذات الاتجاه كانت الطوائف قد بدأت تنقل مدارسها من الكنيسة والجامع إلى مبانٍ مستقلة تتضمن نواة المدرسة الحديثة. وتطور عدد هذه المدارس وازدادت أهميتها خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وبات لكل طائفة مدارسها: أبرز المدارس المارونية ـ الكاثوليكية كانت مدارس البطريركية، الحكمة، قلب يسوع، مريم، الراهبات المارونيات. وأهم المدارس التابعة للأرثوذكس كانت الثلاثة أقمار، وأبرز مدارس السُّنة كانت الرشيدية والعلمية والعثمانية، وفي نهاية القرن أُنشئت مدارس المقاصد الإسلامية. وأشهر مدارس الدروز كانت الداودية، ولم يشكِّل الشيعة مدارسهم الخاصة إلا في بداية عهد الاستقلال. خصصت هذه المدارس لتعليم أبناء الطائفة الواحدة خلال القرن التاسع عشر، ورغم مساهمة هذه المدارس الطائفية في تشكيل مستوى التعليم العام في لبنان، فإنها عمدت إلى بناء الذهنية الطائفية لتلامذتها وربطت سلوكهم بما يتناسب مع المفاهيم الطائفية لدرجة المغالاة والتعصب، فبات التلميذ مُستلباً ومرهوناً بالفكر الطائفي، يقدم

---

(1) Adel Ismaïl, «Documents Consulaires...» T5 P. 318.

الولاء طوعاً لطائفته، أي لرؤساء طائفته والقيِّمين عليها. وعلى هذا النحو من التشوه الذهني يخرج التلميذ إلى الحياة العملية مُسيَّراً ومنقاداً لأوامر وتوجهات رؤساء الطائفة، إلا في حالات نادرة.

وفي بداية عهد الاستقلال اتسعت هذه المدارس لتلامذة من كل الطوائف دون أن يعني ذلك تخلي المسؤولين عنها عن أهدافهم في التشكيل الذهني الطائفي للتلامذة، علماً أنه بقي لكل مدرسة أكثرية ساحقة من أبناء الطائفة التابعة لها.

وتسارع مع بداية القرن العشرين إنشاء وتطوير المجلات الطائفية التي تحمل هموم الطائفة دون غيرها، وتدفع شعاراتها السياسية وتدعو لها: فالبشير ورسالة قلب يسوع والكنيسة والمشرق وصديق العائلة للكاثوليك والموارنة، والنشرة الأسبوعية والكلية للبروتستانت، والاتحاد العثماني والنبراس والكوثر للسنة، والعرفان للشيعة، والهداية والمنار للأرثوذكس[1]. وازداد الأمر «طائفية» في عهد الاستقلال، وشكلت كل طائفة جمعيات الشبيبة الكشفية التابعة لها والمقتصرة على أبنائها، كذلك هيئات الإسعاف الصحي والجمعيات الخيرية، إضافةً للأندية الرياضية و«الثقافية» التي يتسم كل منها بطابع طائفة محددة.

ب ـ المتصرفية: قنونة الطائفية في زمن السلم؛ 1860 ـ 1915

نُظمت المتصرفية على أساس نظام من 17 بنداً أو مادة[2]. الأولى منه تقضي بمسيحية المتصرف وبتابعيته العثمانية، يساعده مجلس إدارة مؤلف من 4 موارنة، 3 دروزاً، وواحدٍ لكل من الشيعة والسنّة والروم، وذلك بحسب أحجام الطوائف عدا الطائفة الدرزية التي كانت تشكل 1/7 من سكان المتصرفية، فأعطيت حصة أكبر نظراً لملكيتها العقارية الواسعة. وكانت نيابة المتصرف من حصة الموارنة، والضابطة العدلية للدروز، وعلى رأس المحكمة المدنية ماروني.. فتأسس بذلك التمثيل الطائفي في مؤسسات الدولة، «وقد ارتضاها الجميع بصفة

(1) أنيس الصايغ، «لبنان الطائفي» دار الصراع الفكري، بيروت 1955، ص 127 ـ 128.

(2) للإطلاع على بنود القانون:
British and Foreign State Papers, (1860-1861) Vol LI, London 1868, pp. 288-292.

مبدئية، وإن اختلفوا في حيثياتها وأساليب تطبيقها العملي»[1].

والمادة الثالثة قسمت جبل لبنان إلى مناطق إدارية، يرأس كل منها مأمور يعيِّنه المتصرف من الطائفة الغالبة سواءً بعدد أفرادها أو بأهمية أملاكها، فيما اهتمت المادة السادسة في توزيع مناصب القضاء على الطوائف. أما جهاز الدرك، فقد أقيم هو أيضاً على أسس طائفية[2]، فقد بلغ مجموع عناصره في أول تشكيل له 1840 دركياً، منهم 1197 مارونياً، و204 روم أرثوذكس، و196 دروزاً، و131 روم كاثوليك، و63 شيعة، و49 سُنة. وبقيت النسب تقريباً هي هي طوال عهد المتصرفية. وتبرز أهمية جهاز الدرك بوراثته لمهمة «أزلام» المقاطعجيين في العهود السابقة، فقد كانوا السلطة المباشرة في مواجهة السكان، وكلفوا بجباية الضرائب لحساب خزينة الدولة.

مارس المتصرفون سياسة التعاون مع رؤساء الطوائف، إلا في بعض الحالات الاستثنائية، أبرزها حالة تمرد مدعومة من الكنيسة المارونية قادها يوسف كرم عام 1866، وانتهت بفشل التمرد واضطرار الكنيسة للخضوع بضغط مباشر من الحكومة الفرنسية[3] التي لا ترغب في تفجير الموقف الداخلي في المتصرفية حفاظاً على الصيغة الطائفية وتثبيتها.

واستمر المتصرفون يعيِّنون الموظفين الكبار والصغار ممثلين لطوائفهم، وغالباً ما يتم التوظيف بالتفاهم مع رؤساء الطوائف. وقد حققت الطائفة المارونية، باعتبارها أكبر طوائف المتصرفية وأكثرها تكتلاً، موقعاً أساسياً في ميزان القوى الداخلي في المتصرفية، فتسلمت معظم الوظائف الأساسية في الإدارة تحت الإشراف المباشر لبطريرك الكنيسة.

خلاصة القول أن المتصرفية كانت مناسبةً لولادة التأسيس القانوني للطائفية

---

(1) بيار روندو، مرجع مذكور، ص 80 ـ 81.

(2) أحمد طربين، «لبنان منذ عهد المتصرفية إلى الانتداب» جامعة الدول العربية، القاهرة 1968، ص 95.

(3) المرجع السابق، ص 183.

السياسية، وهي من حيث الجوهر لا تختلف عن القائمقامية: فالقائمقامية كانت شكلاً رسمياً لتنظيم الطوائف في زمن الحرب، والمتصرفية كانت شكلاً رسمياً لتنظيم الطوائف في زمن السلم، فالنظام الأساسي للمتصرفية «حمل مشروعاً سياسياً طائفياً لحكم مقاطعات المتصرفية، دخلت معه الطائفية حقوقياً وبشكل رسمي كل جزئيات الدويلة الجديدة من أعلى المستويات حتى أدناها»[1].

جـ ـ الدستور وإنجاز التكتلات الطائفية؛ 1920 ـ 1967:

ولدت دولة لبنان الكبير عام 1920 على يد الفرنسيين تنفيذاً لاتفاقية سايكس ـ بيكو السيئة الصيت التي قسمت المشرق العربي إلى دويلات إثر هزيمة تركيا بالحرب العالمية الأولى. ولم يسع الفرنسيون لإقامة دولة حديثة في لبنان فهذا الأمر يناقض سياستهم الاستعمارية الهادفة إلى استمرار سيطرتهم، ولن يتم ذلك إلا عبر مزيدٍ من التفرقة الطائفية والإمعان في قنونة الطائفية في دستور وفي ممارسات سياسية، قُصد منها أن تصبح عرفاً له قوة القانون. لذلك انصب اهتمام الفرنسيين في عهد الانتداب على اجتذاب بقية الطوائف الإسلامية والعمل على تكتيلها، وعلى تطوير وتوسيع التأسيس القانوني للطائفية عبر وضع دستور عام 1926. فكانت أولى «مآثر» الفرنسيين البدء في تكتيل الطوائف الإسلامية خاصة السنة والشيعة. بالواقع، كان أبناء الطائفة السنية والطائفة الشيعية يستشعرون، بشكل عام، كينونتهم الطائفية منذ عهد المتصرفية، لكنهم لم ينجزوا حتى عهد الانتداب مستوى التكتل الطائفي الذي وصلت إليه الطائفة المارونية منذ عهد القائمقامية.

لذلك، وجد الفرنسيون صعوبة في توليد التكتلات الطائفية للسنة والشيعة، فقد زرعوا بذرة التكتل فأثمرت مع بدايات عهد الاستقلال. وكانت البذرة هي اختيار السلطات الانتدابية الفرنسية «لثلاثة زعماء دينيين، اعترفت بهم كرؤساء لطوائفهم المختلفة، وصاروا يسمون «مفتي الجمهورية (سنّي) والمفتي الشيعي

(1) مسعود ضاهر، «الجذور التاريخية...»، مرجع مذكور، ص 443.

وشيخ عقل درزي»[1]. وسرعان ما اتبع رؤساء الطوائف الإسلامية طريقة رجال الدين المسيحيين في بدعة التحدث باسم طوائفهم، رغم أنه «لا رهبانية في الإسلام»، أي ليس هناك، على الصعيد الديني الإسلامي، تنظيم يجعل من المختصين بالشؤون الدينية مؤسسة دينية تستأثر بتمثيل الطوائف الإسلامية دون غيرها من المؤسسات المدنية.

ثم أصدر المفوض الفرنسي في آذار 1936 بياناً رسمياً بتعداد الطوائف المعترف بها ينطبق على دولتي لبنان وسوريا، ورغم احتجاج علماء مسلمين، في سوريا أولاً ثم في لبنان، على تقسيم «الأمة الإسلامية» رسمياً إلى فرق متعددة، فقد ثبت هذا التقسيم في لبنان في مطلع عهد الاستقلال[2]، حيث عملت الدولة اللبنانية على منح الطوائف الإسلامية شخصية معنوية لمؤسسات مذهبية إسلامية.

«المأثرة» الثانية للفرنسيين في لبنان كانت وضع الدستور اللبناني عام 1926 وتعديلاته اللاحقة، حيث أهدرت الطائفية روحية الدستور اللبناني عبر عدد من بنوده. أبرزها ما يلي:

جاء في المادة التاسعة أن الدولة «تضمن للأهلين على اختلاف مللهم احترام نظام الأحوال الشخصية والمصالح الدينية». وجاء في المادة العاشرة: «التعليم حرٌّ ما لم يخل بالنظام العام أو ينافي الآداب أو يتعرض لكرامة أحد الأديان والمذاهب. ولا يمكن أن تُمسَّ حقوق الطوائف لجهة إنشاء مدارسها الخاصة». المادة 95 وهي المادة المغرقة بالطائفية السياسية والتي تشكل الأساس الأسوأ للطائفية السياسية في لبنان، تقول حرفياً: «بصورة مؤقتة، وعملاً بالمادة الأولى من صك الانتداب، والتماساً للعدل والوفاق، تُمثل الطوائف بصورة عادلة في الوظائف العامة وتشكيل الوزارة دون أن يؤدي ذلك إلى الإضرار بمصلحة الدولة». لقد أُستوحيت القوانين الصادرة منذ بدء العمل بالدستور حتى عام 1989 (بل وحتى

(1) هاني فارس، مرجع مذكور، ص 102.
(2) بيار روندو، مرجع مذكور، ص 23.

الآن بشكل معدَّل) مضامين هذه المادة في كل تفاصيل التعيينات الإدارية والوظيفية الرئيسية والثانوية. وقد استوحت كل قوانين انتخاب المجلس التمثيلي (النيابي لاحقاً) مضمون المادة 95، فحددت المقاعد النيابية لكل طائفة نسبة لحجمها بحسب إحصاء عام 1932.

وعملت دولة الاستقلال على تثبيت وتطوير الإجراءات الطائفية على هدي المادة 95، ولم تحذف من المادة سوى عبارة «عملاً بالمادة الأولى من صك الانتداب»، ولم تؤد الوعود التي أطلقتها حكومة الاستقلال الأولى بإلغاء المادة 95 إلى أية نتيجة، فقد كان المقصود من الوعود هو إسكات الأصوات المعارضة للطائفية. وتابعت الدولة اللبنانية، منذ بداية عهد الاستقلال، تدعيم البناء القانوني للطائفية السياسية فأصدرت سلسلة من القوانين بهدف منح رؤساء الطوائف صلاحيات واسعة تسمح لهم بتشديد قبضتهم على أبناء طوائفهم: فكان «قانون نيسان عام 1951 بتحديد عدد الطوائف اللبنانية البالغة 17 طائفة (11 طائفة مسيحية، و6 طوائف إسلامية). واعتمدت الدولة اللبنانية رسمياً القوانين الخاصة بتلك الطوائف في قانونين: الأول صدر في كانون الثاني 1955، والثاني في كانون الأول 1967، ثم شرَّعت الدولة إنجاز التكتلات الطائفية الإسلامية خلال عقد الستينات، فأصدرت في تموز 1962 قانوناً يعترف للدروز بصلاحيات مشايخ العقل، كما نقلت الدولة الطائفة السُنية ولأول مرة في تاريخها من موقع طائفة الدولة إلى موقع الطائفة من بين طوائف الدولة، فأصدرت المرسوم الاشتراعي في كانون الثاني 1965 ليحدد تشكيل المجلس الشرعي الإسلامي (السني) ويحدد طريقة انتخاب المفتي ومدى صلاحياته بوصفه الرئيس الديني. وسرعان ما طُلب من الشيعة بناء تكتلهم الطائفي، رسمياً، بصدور قانون خاص في تشرين الثاني عام 1967 ينظم إنشاء المجلس الشيعي الإسلامي الأعلى بوصفه الناطق الرسمي للطائفة الشيعية.

وهكذا، قبيل الحرب اللبنانية الأخيرة (1975 ـ 1990)، اكتمل عقد التكتلات الطائفية في لبنان وسرعان ما استغلت هذه التكتلات الطائفية، الإسلامية

والمسيحية، الحرب اللبنانية الأخيرة، حيث لعبت الطائفة دوراً أساسياً في هذه الحرب، فخرج رؤساء الطوائف أكثر قوة وتماسكاً، فيما خرج أبناء الطوائف ذاتها أكثر ضعفاً وخراباً وتفتتاً... بذلك، باتت الطائفية السياسية بُعيد الحرب الأخيرة إحدى أبرز الظواهر الاجتماعية والسياسية في لبنان، بحيث يتطلب علاجها أو إلغاؤها إرادات وطنية، سياسية وفكرية وثقافية شجاعة، تقدم جهوداً مضنية، وتفتش عن طرق وأساليب علمية، تحفظ للأديان جوهرها الإنساني، وتولِّد الولاء السياسي للوطن الواحد. ولا ينفع في معالجة الظاهرة إكثار الحديث عن ضرورة إلغائها، أو تشكيل لجان لدراستها، بقدر ما ينفع معها «عملية قيصرية» بالغة العنف والشدة، تعيد ولاءات اللبنانيين، مسيحيين ومسلمين، إلى لبنان الكيان دون غيره، العملية صعبة دون شك لكنها ليست مستحيلة ما دامت المعطيات التاريخية المشار إليها تميل إلى اعتبار تاريخ الطوائف أساساً لشعب واحد ومصالح واحدة.

المصادر والمراجع

أ ـ باللغة العربية:

1 ـ أبو خاطر، هنري، «من وحي تاريخ الموارنة»، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1977.

2 ـ حسين، محمد كامل: «طائفة الدروز: تاريخها وعقائدها»، مصر، ط 2، القاهرة 1960.

3 ـ حتي، فيليب، «تاريخ لبنان»، دار الثقافة، ترجمة أنيس فريحة، 1972.

4 ـ داغر، أسعد، «بطاركة الموارنة»، ط 1، بيروت 1958.

5 ـ روندو، الجنرال بيار، «الطوائف في الدولة اللبنانية» ترجمة الياس عبود، دار الكتاب الحديث، 1984.

6 ـ رستم، أسد، «آراء وأبحاث 1897 ـ 1965» المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1967.

7 ـ شيخو، الأب لويس، «علماء النصرانية في الإسلام» المكتبة البوليسية، بيروت 1989.

8 ـ الشدياق، طنوس، «أخبار الأعيان في جبل لبنان» مكتبة الوفاء، بيروت 1954.

9 ـ صليبي، كمال، «تاريخ لبنان الحديث» بيروت، دار النهار للنشر، 1978.

10 ـ الصايغ، أنيس، «لبنان الطائفي»، دار الصراع الفكري، بيروت 1955.

11 ـ ضو، بطرس، «تاريخ الموارنة الديني والسياسي والحضاري 325 ـ 700م»، ط 2، دار النهار للنشر، بيروت 1977.

12 ـ ضاهر، مسعود، «الجذور التاريخية للمسألة الطائفية اللبنانية»، معهد الإنماء، ط 2، بيروت 1984.

13 ـ طربين، أحمد، «لبنان منذ عهد المتصرفية إلى الانتداب» جامعة الدول العربية، القاهرة 1968.

14 ـ عوض، محمد عبد العزيز «الإدارة العثمانية في ولاية سورية» القاهرة، 1969.

15 ـ غيز، هنري، «بيروت وجبل لبنان منذ قرن ونصف قرن»، ت: مارون عبود، ج 2، بيروت 1950.

16 ـ فارس، هاني، «النزاعات الطائفية في تاريخ لبنان الحديث»، الأهلية للنشر، بيروت، 1980.

17 ـ قازان، فؤاد، «الإقطاعية ومراحل تطورها في عهد المماليك»، مجلة الطريق، عدد أيلول 1969.

18 ـ كوثراني، وجيه، «الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي 1860 ـ 1920»، معهد الإنماء العربي، ط 3، بيروت، 1982.

19 ـ مقدمة ابن خلدون، طبعة دار القلم، ط 1، بيروت 1978.

20 ـ مراد، محمد، «المؤثر الأوروبي في التشكل الاجتماعي في بلاد الشام»، مجلة المنطلق، عدد 80/ 81، 1992.

21 ـ مزهر، يوسف، «تاريخ لبنان العام» جزء أول، لا.ت، بيروت.

22 ـ وستلبوخر، رينيه، «تقاليد فرنسا في لبنان» ترجمة القس بولس عبود، حريصا، لبنان 1921.

ب ـ باللغة الأجنبية:

1 - Awad, Mansour, «Le clergé doit-il payer la Capitation et l'Impot Fonlier?», Etudes Historiques et canoniques, Beyrouth, Imprimerie Al-Ittihad, 1923.

2 - Baronde, Testa, «Recueil des Traités de la Porte Ottomane avec les

Puissances Etragères», Paris, 1892-1894, T.3.
3 - British and Foreign State Papers (1860-1861), V. LI, London, 1868.
4 - Chevalier, Dominique, «Societé du Mont-Liban à l'Epoque de la Revolution Industrielle en Europe», Paris, 1970.
5 - Churchill, Charles, «Mont Lebanon a ten years Residence, 1842-1852, VIII, London, 1853.
6 - Hajjar, Joseph, «Christianisme en Orient, Etude d'Histore Contemporaine, 1864-1968», Beyrouth, Librairie du Liban, 1971.
7 - Harik, Ilya, «Politics and Changes in a Traditionnel Society, 1711-1845», Princeton, P.U.P. 1968.
8 - Ismaïl, Adel, «Documents Consulaires et Diplomatiques», Tomes: 1-3-5-7.
9 - Nerval, Gerard de, «Voyage en Orient», Librairie Juillard, Paris 1964.
10 - Polk, williame Roy, «the opening of South Lebanon, 1788-1840», Cambridge, Harvard University Press, 1963.





ورقة اللجنة الوطنية الإسلامية ـ المسيحية للحوار

سليمان تقي الدين

أذاعت «اللجنة الوطنية الإسلامية ـ المسيحية للحوار» في لبنان في الخامس من كانون الثاني (فبراير) 1995 ورقة عملٍ موحَّدة بعد أن أجازتها المرجعيات الروحية. وجاء إعلان هذه الوثيقة تتويجاً لجهدٍ تواصل خلال عامين من أجل توحيد الرؤية والخطاب بين هذه المرجعيات حول المسائل الوطنية الأساسية، بعد أن شاعت في البلاد مناخاتٌ من الحذر على أثر الانتخابات النيابية العامة التي جرت صيف 1992 في أجواء من التحفّظ والمقاطعة والاستنكاف. وأدت تلك الانتخابات إلى خلل في التوازن السياسي وفي المشاركة على الصعيد الوطني فغذّت أشكالاً مختلفة من المعارضات اختلط فيها الاعتراض على الممارسة السياسية وعلى تطبيق الطائف بالاعتراض على التسوية الوطنية لوقف الحرب وإقرار الإصلاحات السياسية الضرورية لحياة البلاد كما أقرت في الطائف (1989) والدستور (1990).

وكانت القمة الروحية الإسلامية التي انعقدت بتاريخ 27/4/1993 في مقر المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، قد تداولت بشكل أساسي من بين جملة مواضيع عامة، في إمكانية وكيفية الاستجابة لدعوة موجهة من الأمانة العامة للسينودس (المجمع الراعوي من أجل لبنان) لمناقشة وثيقة تضمنت في قسمها الرابع وتحت عنوان «دعوة لبنان التاريخية» مجموعةً هامةً من الأفكار والمواقف على الصعيد الوطني العام. وقد حملت وثيقة السينودس في عناوينها البارزة الدعوة للحوار الوطني بين المسلمين والمسيحيين واقترحت أشكالاً معيّنة لهذا الحوار وسمّت ميادين ومجالات التعاون. كما تضمنت تلك

الوثيقة طروحاتٍ إيجابيةً عدّة متقدمة في ضوء التجربة التاريخية لم يكن ممكناً تجاهلها، إلاّ أنها في الوقت ذاته طرحت مواضيع سياسية حسّاسة على بساط المراجعة والبحث كان قد سبق للبنانيين التوافق على تشخيصها وتحديد اصطلاحاتها ومفاهيمها المشتركة في وثيقة الوفاق الوطني في الطائف واعتُبرت من المسلمات المشتركة. لذا رأت القمة الروحية الإسلامية بعد نقاش مستفيض آنذاك ومن خلال بيان أصدرته «أن الحوار هو التزام وطني مستمر ماضياً وحاضراً ومستقبلاً» وهو يغني عن حصره في شكل محدّد من الاجتماعات واللقاءات. أما الدعوة إلى تفعيل هذا الحوار وتنشيطه حول القضايا الوطنية فيحتاج إلى إطار مشترك لطرح الأسئلة واستنباط الأجوبة عنها.

وهكذا جرى التداول خلال القمة الروحية الإسلامية في احتمال وإمكان إعداد مذكرة تعبّر عن وجهة النظر الإسلامية. ثم تم تجاوز هذا الاقتراح لأنه يتخذ مظهر المذكرة والرد عليها في حين المطلوب هو التفكير المشترك. وجاءت فكرة لجنة الحوار على أن يجري الإعداد لخطها وتحركها ونشاطها واتجاهها وتحديد موقعها من العمل الوطني بشكل عام لاسيّما وأن هناك محاذير جدية من أية تفسيرات أو تأويلات قد تصب في بعض الأجواء الساعية إلى إعادة النقاش الوطني نحو البدايات الأولى أو ما يمكن أن يفهم منه وكأنه تجاوز على الطائف. في حين أن المطلوب بإلحاح في هذا الوقت استنهاض البلاد كلها للالتفاف حول مسيرة السلم الأهلي والدولة وتحصين الوفاق الوطني وحمايته من كل محاولات الارتداد عليه أو إساءَة تطبيقه.

وفي مجرى هذه المداولات حصلت تطورات هامة. فقد وقع العدوان الإسرائيلي الجديد، بالاجتياح الجوي لجنوب لبنان والبقاع الغربي في 23 تموز (يوليو) 1993 وكاد يهدّد كل مسيرة السلم الأهلي بما فرضه على البلاد من أجواء ضاغطة مترافقاً مع أزمات سياسية واجتماعية داخلية متفاقمة ومشكلات بين أطراف الحكم وانقطاع للحوار بين القوى السياسية والجماعات اللبنانية. فبادر مستشارو المرجعيات الروحية إلى الاتصال والتشاور من أجل عمل يحتوي الآثار السلبية لهذا العدوان ويسهم في تصحيح وجهة العمل

الوطني، وكان اقتراح عقد قمة روحية شاملة في مقر البطريركية المارونية في بكركي لاتخاذ موقف موحد من هذا العدوان والتطورات الجارية على الصعيد الوطني. وانعقدت القمة الروحية في الثاني من آب (أغسطس) 1993 في بكركي وألقى غبطة البطريرك الماروني مار نصر الله بطرس صفير كلمة أكّد فيها على «خطورة العدوان الذي يستهدف الوطن كله وعيشه المشترك الذي يتفرد به، ونسيجه الاجتماعي، ومناخ الحرية فيه، وألفتُ إلى المسؤولية الوطنية التي يجب أن يضطلع بها المسؤولون الروحيون وأهمية مواجهة الموقف بالوحدة الوطنية بعيداً عن جميع المطامع الفئوية، باعتبار أن هذه الوحدة هي السلاح الأمضى». وصدر عن القمة الروحية بيان تاريخي من عشر نقاط «أدان العدوان الإسرائيلي وناشد الجمعية العامة للأمم المتحدة ومجلس الأمن الدولي، التدخل لوقف العدوان ومعاقبة المعتدي وفرض تطبيق القوانين والمواثيق الدولية والقرار 425 القاضي بانسحاب إسرائيل إلى الحدود الدولية، ودعا إلى التضامن العربي ووجوب الوقوف إلى جانب لبنان بقوة والمساعدة على أسباب الصمود وحث الحكومة على إغاثة المتضرّرين وناشد اللبنانيين التحلّي بأقصى درجات الوعي والتضامن الوطني والدفاع عن وحدتهم ومسيرتهم الوفاقية وأعلن التمسك بحق لبنان وشرعية مطالبته بالسيادة الكاملة على أرضه».

شكّل بيان القمة الروحية هذا مفردات كثيرة وغنيّة بالدلالات على خطاب وطني واحد، انطلقت منه ومن خلاله المبادرة إلى الحوار حول القضايا الوطنية، وتأكدت لغة الوفاق الوطني أمام امتحان آخر جديد عندما وقعت جريمة التفجير البشعة في كنيسة سيدة النجاة في الزوق في 27 شباط (فبراير) 1994 وأدت إلى مقتل أحد عشر شخصاً وعدد من الضحايا المصابين فهبّ الرأي العام الوطني كله يدين مخططات الفتنة ويؤكد تضامنه القوي بوجهها ويدعو إلى الكشف عن الفاعلين ومعاقبتهم وإلى ضرورة الالتفاف الوطني حول الدولة وضد كل اتجاهات الانقسام والتفكك.

في تلك الظروف عادت إلى بعض منابر السياسة طروحات متشنّجة وتصاعدت نبرات الشكوى والتذمر وأخذ بعضها طابعاً مناقضاً لمسيرة السلم

الأهلي كرد فعل على ما اعتبر ضغوطاً تمارس على فريق من اللبنانيين. فكان لا بدّ من مواجهة هذه المستجدات بقراءة وطنية واحدة وبعين حريصة على الوفاق الوطني ومسيرة بناء الدولة فعجل ذلك كله في بلورة حصيلة المناقشة وإعداد ورقة الحوار التي صدرت عن المرجعيات الروحية وبإذن منها ودعت إلى مراجعة شاملة لتجربة السنوات الماضية ووجوب التصدي إلى الثغرات في المسيرة الوطنية وإلى معالجة الشكوى والخلل أياً كان مصدرهما.

ولا يجافي الحقيقة القول أن ما كان قائماً آنذاك هو مسوّدة ورقة تشخص الشكوى المسيحية، أو هكذا كانت الصورة الظاهرة آنذاك وقد شئنا تسمية الأمور بأسمائها بعيداً عن أي تجميل لفظي، إذا كان الهمّ تلك الشكوى وحدها في حين أن الخلل قائم وموجود في مسيرة بناء الدولة ككل، ويصيب جميع اللبنانيين. إلاّ أن الحوار الحقيقي الصادق تخطّى كل الحسابات السياسية أو الظرفية باتجاه وضع الإصبع على الجرح بعقل وطني منفتح قادر على وضع الأمور في نصابها الطبيعي بعيداً عن كل مصلحة فئوية ظرفية أم طارئة يتوسلها عادة اللاعبون في السياسة لا الحريصون على الأهداف والمصالح الوطنية العليا والسامية التي هي فوق الأشخاص والمجموعات وحتى الجماعات.

وبالفعل سرعان ما تم تصويب النقاش بالذهاب إلى العناوين والمبادىء والثوابت التي هي في طبيعتها معطيات لبنانية واقعية ونتاج التجربة التاريخية والاقتناع العام وليست مجرد شعارات يستهلكها النزاع السياسي. وإذا كانت اللجنة الوطنية للحوار قد استعادت في نص الوثيقة عناوين الوفاق الوطني، من العيش المشترك إلى العلاقات اللبنانية السورية، إلى المقاومة الوطنية، إلى الحوار المسيحي ـ الإسلامي، فإن هذه العناوين تحولت في لجنة الحوار إلى مبادىء ومسلّمات ومعايير لقياس خطوات مسيرة الوفاق وبناء الدولة. فكان لدى اللجنة اقتناع أن بناء الدولة هو الذي يعطي المصداقية للعيش المشترك، وهو الذي يجب أن يحصّنه ويحميه ويصونه من دواعي التقلبات السياسية وأهوائها فلا يقوم عيش مشترك بمعناه الإنساني وببعده المنفتح على الحرية إلاّ في ظل دولة المشاركة الوطنية العادلة والقوية. من هنا تتلازم في لبنان مسألة

رسوخ الهوية الوطنية والعربية بموازاة رسوخ فكرة الدولة التي تجسّد وحدها وتختصر هوية وروح كل الجماعات والفئات والعائلات الروحية وتعبّر عن مضمونها المشترك. فلم يهبط الشأن السياسي الوطني، في ورقة الحوار، إلى التفاصيل ولكنه جعل من الممارسة السياسية ومن تجربة الدولة في السنوات التالية على اتفاق الوفاق، دليلاً على ما يمكن أن ينهض به اللبنانيون من تحديات تتعلق بصحة عيشهم المشترك وبقوة نظامهم الديمقراطي وبدور لبنان ورسالته المميّزة على صعيد يتعدّاه ليكون نموذجاً إنسانياً بل كونياً لمشكلات النظم السياسية التي ترعى تنوع الهويات الدينية والعرقية والإثنية والقومية والثقافية.

فلبنان بهذا المعنى هو التجسيد الممكن «لروح الأرض» حسب مفهوم تياردي شاردان، لأنه هو من دون سواه استعاد حركة استقطابه الوطني ونزعته إلى «التكوّر» والتجمع والتضامن لحظة تنفجر الإمبراطوريات الكبرى القائمة على وحدانية التفكير والتمثيل السياسي، وتتزعزع أركان الحرية والأُلفة بين مجموعات بشرية عاشت أعلى درجات الصهر الوطني السياسي والقومي والثقافي وعرفت أوسع أشكال التقدم الاقتصادي والتنظيم الاجتماعي والتطور التقني ومع هذه كلها أعمق أشكال العلمانية كما في المثال الأوروبي الشرقي. لبنان إذن قد يكون «رسالة» كما يصفه قداسة البابا وأكثر من بلد، إذا ما أتيح لشعبه أن يغتني من تراثه المتنوّع وأن يحوّل هذا المعطى التاريخي المتشعب إلى فعل حضاري وإنساني متجدد. فلبنان يختصر السلالات الثقافية التي شهدتها منطقة الشرق الأوسط ويلخص كل الفروع الحضارية التي مرّت على هذه المنطقة ويحفظ نماذج هذا الإرث في تنوع مذاهبه وأعراقه وشخصيات جماعاته الثقافية وبيئاته الجغرافية والمناخية وتراكمات علاقة إنسانه المميّزة بالطبيعة جبلاً وبحراً. من هنا لم تكن ورقة الحوار إلاّ نافذة مفتوحة على تلك الآفاق التي تحتاج إلى ريادة جديدة متجدّدة مثلما كانت عليه الأمور قبل الحرب، وكانت هذه الحرب قطعاً لتطورها كما سنلاحظ.

لبنان العيش المشترك:

تضمن الدستور اللبناني بعد الطائف لأول مرة مقدمة دستورية من المبادىء

الوطنية العامة التي تعتبر الشرعة والشَرعية التي لا يفسّر الدستور بدونها بل لا تقوم حياة دستورية على قاعدة الشرعية القانونية ما لم تتوافق مع هذه المبادىء. من هنا، إن ما ينقص وثيقة الطائف يمكن أن يكمله هذا النص المختصر لروح الطائف والذي أضحى مقدمة لدستورنا. لقد نص الدستور حرفياً أن «لا شرعية لأي سلطة تناقض ميثاق العيش المشترك». ولا يعني ذلك قطعاً أن نظامنا الوطني يجب أن يظل حتماً وحكماً نظاماً طائفياً كما يستنتج البعض، وتتجاذبه الجماعات الطائفية وفقاً لتجليات مصالحها في الميدان السياسي، بل يعني أن تطوير نظامنا السياسي شأن وطني ينبغي أن يحصل بتوافق وطني لأن هذا التوافق هو الذي يضمن عدم طغيان فريق طائفي على آخر وعدم قيام نظام غلبة من أي نوع كان. وفكرة تجاوز النظام الطائفي ينظمها الدستور وهي يجب أن تتم تدريجاً عبر توسيع مجالات الدولة وحقوق المواطنين. فبمقدار ما تصبح الدولة هي الملاذ الفعلي لحقوق المواطنين بمقدار ما يتنازلون طوعاً عن حماية طوائفهم وحصاناتها. فالعيش المشترك الذي كان قبل الحرب علاقة حياة واقعية اتسعت باتساع دائرة المجتمع المدني وهيئاته الأهلية المشتركة والحقوق المدنية، صار بعد الحرب فعل إرادة وإيمان بمواجهة كل مشاريع الفرز الطائفي والتقسيم السياسي والجغرافي، كما مشاريع الهيمنة التي لا تولّد إلاّ التأزم في علاقات أطراف المجتمع والشعور بالقهر الذي يستدعي العنف ويضعف بنية الدولة وأركانها. لذا كانت ورقة الحوار واضحة في القول إن الدولة هي المحل والمكان الذي يجب أن ينعقد عنده الحل الوطني وعبرها يتجسّد العيش المشترك وهي المؤسسة الأولى للحوار الدائم بين اللبنانيين؛ لأنه في الميدان السياسي بشكل رئيسي يعاد إنتاج عوامل الانقسام. وفي هذا الميدان بالذات يتم الانقلاب على مسيرة الحياة المشتركة. لذا شدّدت لجنة الحوار على وجوب معالجة كل حالة جفاء بين الدولة وبين أي جماعة أو مجموعة من اللبنانيين وعلى ضرورة المشاركة والمساهمة بانفتاح كامل في عملية بناء الدولة.

من هنا لم تكن الانتخابات النيابية حدثاً سياسياً منفصلاً في هذه المرحلة من تاريخ لبنان، بل هي كانت محطة اختيار لإرادة العيش المشترك هذه. فكان يجب

على القانون الانتخابي انسجاماً مع وثيقة الوفاق ومع الدستور أن يأتي مصداقاً لتعزيز العيش المشترك ولإعادة إنتاج قوى السلم الأهلي وتحقيق المشاركة عبر التمثيل الفعلي دونما أي تزوير لإرادة اللبنانيين. هكذا تتحول الندوة النيابية كما هي وظيفتها من الدولة كمؤتمر دائم للحوار تستخلص منها اتجاهات الرأي العام الوطني وتتم خلالها المشاركة في قرارات الحكم في مواجهة مشكلات الحياة اليومية. ولهذا البعد بالذات شكلت الانتخابات النيابية بالشكل الذي جرت فيه وبالنتائج التي حصلت نكسة لهذا المفهوم ومحطة سلبية في تطبيق الطائف والدستور. ولم يجر تفادي هذه النتائج في أي محل آخر من مواقع الحكم، فجاءت الحكومات تكرّس هذا الخلل السياسي وما تزال.

العلاقات اللبنانية ـ السورية:

قاربت ورقة الحوار العلاقات اللبنانية ـ السورية من زاوية ما ورد في وثيقة الوفاق الوطني عن «العلاقات المميّزة المستمدة من جذور القربى والتاريخ والمصالح الأخوية المشتركة». وأكدت على أهمية إرساء تلك العلاقات على أسس ثابتة بعيداً عن الأهواء والأمزجة الشخصية والمصالح الحزبية، ورأى أن الوحدة الوطنية هي الضمانة لتعزيز وتقوية هذه العلاقات الاستراتيجية والمصيرية وعدم الزج بها في ملاعب القوى السياسية اللبنانية وصراعاتها على النفوذ والاستقواء.

والحقيقة أن العلاقات اللبنانية ـ السورية لم تعد تناقش على مستوى المبادىء العامة وليس هناك ما يضيفه المرء إلى تلك القناعة العامة في البلاد بضرورة تلك العلاقات المميّزة وبأهميتها بالنسبة للمصالح الوطنية اللبنانية. بل إن التاريخ يتضافر لكي يجعل منها مطلباً ملحاً في مواجهة التحديات الحاضرة مع إطلالة سلام الشرق الأوسط ومخاطره ومشكلاته وفي ما يمكن أن يفرزه من محاور وتكتلات وما يشكله من منافسة تهيىء لها إسرائيل لاقتحام المنطقة خاصة على الصعيد الاقتصادي.

وكان واضحاً أن الخلل في العلاقات اللبنانية ـ السورية اليوم لا يمسّ إحدى المجموعات اللبنانية كما يجري تصويره، بل هو يمس علاقة جميع اللبنانيين ولا محل لمعالجته أفضل من الدولة ومؤسساتها ولا بديل من ذلك أبداً من خلال قيام

حكم وطني قادر على محاورة سوريا حول المصالح الفعلية للبنان وحول وسائل التعاون وأشكال التنسيق بل التكامل الممكنة والضرورية. من هنا أكدت الورقة مستعيدةً نصوص وثيقة الوفاق، أن مصير تلك العلاقات هو «تحقيق مصلحة البلدين الشقيقين في إطار سيادة واستقلال كل منهما».

المقاومة الوطنية:

أما الموقف من المقاومة الوطنية فهو التتمة المنطقية لهذا النهج الوطني الجديد الذي دخلته البلاد منذ اتفاق الطائف. أي الحسم في هوية لبنان العربية والحسم في مصادر الخطر على لبنان والتحديات الحقيقية الآتية إليه من بوابة الجنوب. وإذ أكدت الورقة على أن المقاومة الوطنية هي حق مقدس لكل بلد يتعرض للاحتلال فإنه واجب وطني أيضاً على جميع اللبنانيين. لكن من المهم في مقاومة هذا الاحتلال أن تضطلع الدولة بدورها المركزي في تنظيم الجهد الوطني بحيث ينشأ هذا التكامل بين العمل الشعبي المقاوم وبين سياسة الدولة ونهجها وممارستها وإلاّ تحولت المقاومة إلى فعل مجتزأ مبتور عن هذا البعد الوطني الضروري. ومن هنا طالبت الورقة برؤية واضحة لموقع لبنان ودوره على صعيد المنطقة لا مجرد رد فعل محدود في اللحظة السياسية، لأن سياسة لبنان يجب أن تنبع من هذا التصور للموقع والدور المستقبليين.

الحوار المسيحي ـ الإسلامي:

ليس الحوار المسيحي ـ الإسلامي المقصود هنا، الحوار اللاهوتي أو الفقهي وإن كان من الخطأ تفاديه بالمطلق أو استبعاده إلى ما لا نهاية من الشأن الحياتي الذي يضم المسيحيين والمسلمين. والأصح أن الحوار المقصود يقوم اليوم بين المسيحيين والمسلمين أو بين مسيحيين ومسلمين حول الصيغة السياسية الأفضل لقيام حياة وطنية مشتركة في ظل كيان واحد وتحت رعاية دولة واحدة. إلاّ أن من معاني هذا الحوار وضروراته أن لا يكون لدى أي من أطرافه أي موقف سلبي مسبق يجعل من الفريق الآخر في المحاورة عنصراً يمكن التضحية به مادياً أو معنوياً. فلا يمكن مثلاً أن تقيم حياة مشتركة على الحوار مع فريق تعتبر نفسك سلفاً أنك في

الجنة وأنه في النار. ولعل التراث المشترك الديني لدى فريقي المحاورة يسمح بالحوار المنفتح طالما أنه ليس هناك نفي مسبق للآخر ولا إنكار له ولدوره؛ باستثناء بعض السلبيات في الممارسة التاريخية.

إن ورقة الحوار المسيحي - الإسلامي لم تقدم جديداً يذكر على صعيد هذا العنوان بالقياس إلى تاريخ لبنان الحواري المتشعّب على هذا الصعيد. جُلّ ما أكدته الورقة هو استخلاص قناعة وإعلان موقف بتجديد هذه الحياة المشتركة بعد أن ساهمت الصراعات الطائفية التي استشرت في الحرب بتهشيمها من هنا كانت دعوة اللجنة إلى أن قيام الدولة الوطنية العادلة هي التي تطمئن الطوائف وتشجعها للانتقال من «فيء الطائفة إلى كنف الدولة». إن الحوار بين اللبنانيين كان منذ كان التجاور ثم التعايش ثم العيش المشترك. وقد اتخذ هذا الحوار أبعاداً متقدمة عندما أخذ اللبنانيون يفكرون سوياً في إنشاء صيغة سياسية تؤطر هذه الحياة المشتركة رغم المصاعب الكثيرة ورغم نزعات الغلبة التي تضمنها هذا الحوار في مراحل معينة من تاريخ لبنان. إلاّ أن اكتمال هذه المسيرة بدأ فعلاً مع نشوء دولة لبنان الكبير حين اكتملت ملامح ومكونات الشعب اللبناني تقريباً واكتمل واستقر كيانه السياسي وجرت مراكمة خبرة هذا التاريخ المشترك بين الجماعات والمناطق والأقاليم والبيئات والعائلات اللبنانية في إطار ناظم وطني واحد هو الدولة. وانتقل الحوار في ظل الكيان اللبناني من كونه مشروع تلاقٍ وتفاعل بين العائلات الروحية المعروفة إلى كونه نظام حياة متكامل أو صيغة محدّدة ذات قوانين. ورغم أن مرحلة الانتداب كانت قد شهدت تجاذباً واسعاً بين تياري العروبة الوحدوية الذي حمله المسلمون بشكل رئيسي وتيار الاستقلالية اللبنانية الكيانية الذي حمله المسيحيون بشكل رئيسي أيضاً مع وجود دائم لاتجاهات عدّة داخل كل من هذين الفريقين الرئيسيين. ولعل محطة 1943 كانت قد حسمت بترجيح خط الاستقلال الوطني اللبناني مع تحديد ملتبس للهوية القومية وفق القول المشهور «لبنان ذو وجه عربي» إلاّ أن فكرة العروبة هذه كانت قد بدأت تلقى مؤيدين كُثُراً في صفوف المسيحيين لولا نشوء دولة إسرائيل وممارستها كقوة ضاغطة باتجاه تغذية بعض الاتجاهات الفكرية التعصبية القائمة على مفهوم الدولة الدينية أو القومية

الدينية. فضلاً عن أن وجود إسرائيل بالذات كان قد بدّل موازين القوة السياسية في المنطقة وشجع بعض الاتجاهات غير العروبية. ثم كانت أحداث 1958 أول اختبار لميزان القوى الجديد فأمكن من خلالها كبح جماح الاتجاهات التعصبية وردها إلى سابق عهدها من الانضواء في دائرة الانتماء العربي الواسع.

لقد أطلقت تجربة 1958 حواراً غنياً وخصباً وبرزت اتجاهات ومواقع فكرية واجتماعية وسياسية ودينية حوارية هامة وشهدنا العديد من منابر الحوار الوطنية وفي مقدمتها الدور الذي أخذت تلعبه الندوة اللبنانية على هذا الصعيد حيث وقف على منبرها العديد من أصحاب القامات الفارعة الذين أداروا حواراً عاقلاً وعقلانياً وأغنوا تراث الحوار اللبناني بمختلف أبعاده وليس فقط بعده السياسي. فالحوار الإسلامي ـ المسيحي ربما كان قد شهد أكثر المساهمات جدّة مع أعلام نذكر منهم الأب يواكيم مبارك والأب ميشال حايك ونصري سلهب والإمام موسى الصدر وكمال جنبلاط وميشال أسمر رئيس الندوة، والمطران جورج خضر والمطران غريغوار حداد والدكتور حسن صعب الذي تولى رئاسة ندوة الدراسات الإنمائية والتي أخذت دوراً تكميلياً وتعميقياً لدور الندوة.

وأخذ مفهوم التنمية يلعب دوراً رئيسياً في الحوار انطلاقاً من تجربة 1958 وما كشفته من ثغرات على الصعيد الوطني، ومن تراث المحاولة الشهابية لبناء الدولة والولاء الوطني الواحد على أساس توسيع مفهوم العدالة والإنماء.

إلاّ أن الحرب الأهلية فعلاً جاءت لتقطع هذا الحوار ولتنشر لغة تعصبية قامت أصلاً على شحن النفوس بأفكار تعمي عن رؤية حقيقة الآخر لتسهّل منطق اغتياله أو شطبه من المعادلة عبر تشويه معناه وقصده وقد ازدهرت هذه اللغات في النشريات التي صدرت خلال الحرب من هنا وهناك وأخذت منابر الحوار تخلي المكان لمراكز النشر لهذه السموم الفكرية. وكونت كل جبهة سياسية قوى فكرية لها تقوم على تعميم مثل هذه الأفكار فألصقت بالمسيحيين بشكل عام صفات مشروع سياسي لا يرتضونه جميعهم وألصقت بالإسلام وبالمسلمين تصورات غريبة عن ثقافتهم وتاريخهم كذلك كان الشأن مع العربي والعروبة ومع الوطنية اللبنانية. ولم يعد للفكر إلاّ وظيفة دعم ومساندة

الجبهات الحربية بين أبناء الوطن الواحد وذهب أبطال التعصب هؤلاء إلى قسمة مياه البركة الواحدة.

استعاد اللبنانيون بدايات حوارهم السياسي في مناسبات قليلة جداً خلال الحرب، هي مشاريع ومبادرات الوفاق التي فشلت جميعها حتى خريف 1989 وانعقاد مؤتمر الطائف. عملياً احتكرت القوى السياسية من ميليشيات وجماعات حزبية إدارة العلاقات بين اللبنانيين حتى مرحلة الطائف وجاءت التسوية توازناً سياسياً جديداً في السلطة يصحح خللاً تاريخياً وينشىء نوعاً من صيغة حكم أقرب إلى موازين القوى السياسية ولكن ضمن صيغة طائفية قلما ترضي طموحات اللبنانيين وقلما تسمح بارتياد آفاق من التطوير والتجديد خارج لعبة التوازنات الطائفية. ولهذا بالذات أقفل الطائف باب الحوار خلفه وتربّع على قمة الحياة السياسية من كانوا يديرون لعبة الحرب وتعذّر إطلاق الحوار داخل مؤسسات الدولة، فأخذ اللبنانيون يفتشون عن سبل جديدة لهذا الحوار في دوائر المجتمع المدني والجمعيات والهيئات والحلقات الأهلية وبرز القادة الروحيون بدور مميّز على هذا الصعيد بالنظر لانقطاع الحوار على المستوى السياسي. من هنا كانت الأهمية الخاصة لدور المرجعيات الروحية في إعادة إرادة العيش المشترك إلى آفاق التلاقي حول مائدة الحوار الغنية.

لقد ثبت الوفاق الوطني جملة مفاهيم أساسية كانت موضوع تناظر وخلاف بين اللبنانيين، وهي، العيش المشترك كقيمة كبرى للبنان، والتوازن السياسي والمشاركة كضامن لهذا العيش المشترك، وعروبة لبنان كهوية قومية جامعة، ونهائية الكيان اللبناني كضمانة لعدم اختلال صيغة لبنان على الأصعدة المختلفة. إلاّ أن هذه المفاهيم وحدها لا تحل مشكلات مجتمع يتعرض إلى تجاذبات سياسية إقليمية ودولية ونزاعات مفتوحة على السلطة بين قوى لا تمتلك رؤية وطنية شاملة لدور لبنان. من هنا كان من بين أهداف الحوار إعادة بعث التواصل بين اللبنانيين من أجل تكوين كتلة تاريخية معبّرة عن قيمهم المشتركة وقادرة على إعادة النهوض بمهمة بناء دولة الوطن المنفتحة الآفاق على النظام الأكثر عدالة وحرية.



وثيقة اللجنة الوطنية الإسلامية ـ المسيحية للحوار

اللجنة الوطنية للحوار

في ضوء ما استخلصه لبنان من التجارب عبر مسيرة الوفاق الوطني التي انطلقت من وثيقة الوفاق في الطائف ومن الدستور اللبناني الجديد، وفي ضوء المتغيرات التي تعصف بالعالم العربي من خلال اتفاقات التسوية السياسية التي عقدت حتى الآن بين إسرائيل وأطراف عربية، وما قد يترتب عليها من نتائج وانعكاسات مباشرة وغير مباشرة، وأملاً في تجنيب لبنان الآثار السلبية التي يمكن أن يتعرض لها من جراء ذلك في المستقبل، وحتى لا تتمّ التسويات على حسابه، ورغبةً في تحصين الوحدة الوطنية وتوحيد دعائمها وتثبيت أركانها حضارياً واجتماعياً وتربوياً، فإن «اللجنة الوطنية الإسلامية ـ المسيحية للحوار» انطلاقاً من المبادىء الأساسية التي أجمع عليها اللبنانيون وتكرست في وثيقة الوفاق الوطني (1989) والتي أكدت على التمسك بلبنان: وطناً نهائياً لجميع أبنائه في حدوده المعترف بها دولياً، عربي الهوية والانتماء، مساحة إنسانية رحبة للحرية والحوار بين معتنقي الرسالات السماوية، أرض حياة مشتركة مسيحية ـ إسلامية، تتلاقى وتتفاعل فيها طموحات كل اللبنانيين وإرادتهم الخيّرة لبناء دولتهم وكيانهم السياسي على أسس النظام الجمهوري ـ البرلماني ـ الديموقراطي الحر، وفي ظل المساواة التامة بين كافة أبناء وطنهم الواحد في الحقوق والواجبات، دولة تلتزم مبدأ الحريات الدينية والفكرية والإعلامية، وكذلك الحرية الاقتصادية بعيداً عن الاحتكار والفوضى.

ومن أجل تأكيد هذه المبادىء وتجسيدها قولاً وعملاً باعتبارها روحاً محركاً للعمل الوطني في الدولة اللبنانية بكافة مؤسساتها، وحرصاً من اللجنة على التصدي لكل من يعرقل أو يعيق مسيرة الوفاق الوطني التي انطلقت بفضل جهود المؤمنين برسالة لبنان التاريخية وما ترمز إليه من معانٍ إنسانية مميزة، ومساهمةً منها في

إنجاح عملية بناء مؤسسات الدولة وتوطيداً للسلم الأهلي والعدالة الاجتماعية، ورغبةً في تسريع الخطى لمواصلة إنجاز الإصلاحات الوطنية التي جرى الاتفاق عليها في وثيقة الوفاق الوطني في الطائف كهدف موحد جامع والتي تكرست في الدستور وأكدتها إرادة اللبنانيين في أكثر من مناسبة، ولكي تظل روح الوفاق الوطني ضامناً وحارساً لهذا العمل التاريخي الكبير ألا وهو تجديد مفهوم الوحدة الوطنية اللبنانية بإسقاط وإزالة كل الآثار السلبية والإفرازات الشاذة للفتنة التي عصفت بلبنان، وحرصاً منها على تنزيه المبادىء والقيم والمصالح الوطنية من أن تؤثر فيها السياسات والمصالح والأهواء والأنانية الفردية أو الفئوية أو الطائفية لكلّ ذلك ترى اللجنة إعلان ما يأتي:

1. لبنان العيش المشترك:

إن لبنان، الدولة والكيان يقوم على صيغة حياة مشتركة وهي صيغة وفاقية انسانية توحّد حولها اللبنانيون بعائلاتهم الروحية المختلفة، وقد تجلت في الميثاق الوطني (1943) وفي وثيقة الوفاق الوطني (1989)، وتجسدت في دستور الجمهورية اللبنانية (1990) الذي نص في مقدمته على أن «لا شرعية لأي سلطة تناقض ميثاق العيش المشترك». وهذا الميثاق يفسح في المجال أمام كلّ المواطنين لتحقيق ذاتهم، في تنوع أصيل وتكامل متجانس بين بعضهم، في إطار دولة القانون الواحدة.

وقد نظم الدستور اللبناني أسس هذه الصيغة باعتماد مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات بين اللبنانيين وبتأمين التوازن في الحياة السياسية الوطنية، وذلك على كافة المستويات بدءًا من إعداد القرار حتى تنفيذه.

إنّ اللبنانيين الحريصين على روح الوفاق الوطني وبالتالي على بناء الدولة الواحدة، مدعوون للعمل بروح الميثاق وبمستلزمات صيغة الوفاق الوطني والوقوف صفاً واحداً في وجه كل ما يشكّل خروجاً على هذه الأسس والمبادىء؛ لأنّ الوطن يقوم على إرادة بنيه مجتمعين، ولأنّ ما ينتقص من هذه الإرادة يُضعِفُ الوطن كُلّه.

كذلك فاللبنانيون مدعوون جميعاً إلى إنجاح وتعزيز كيان الدولة سواء

بالمشاركة في السلطة أو بالمعارضة البنّاءة من داخل النظام؛ الأمر الذي يقتضي قبل كلِّ شيءٍ احترام الدولة: روحاً وميثاقاً وصيغةً ودوراً فعّالاً، وضمن هذا المفهوم الصحيح تكون الدولة مسؤوليةً وطنيةً عامةً يضطلعُ بها جميع اللبنانيين.

إنّ ما أنجزته الدولة حتى الآن في مجال إعادة بناء مؤسساتها الدستورية وتثبيت هيبة القانون وبدء ترميم البنية التحتية التي هدمتها الحرب، إن هذه الإنجازات على أهميتها تبقى وحدها قاصرةً عن تأمين ضرورات صيانة الوفاق والعمل الوطني ما لم تعالج الشكوى من أي خلل في التوازن السياسي في السلطة وفي إدارة الشؤون العامة. فخلال أكثر من خمس سنوات مضت على وثيقة الوفاق الوطني، لم تنج الممارسة السياسية من السقوط في بعض العثرات التي كان يجب تجنبها، والتي لا يزال من الضروري العمل على الخروج منها.

فمن اجتزاء لتطبيق وثيقة الوفاق، إلى تعديل بعض نصوصها التطبيقية كالتقسيم الإداري وقانون الانتخابات، وبروز ثغرات خلال الممارسة، الأمر الذي أدى إلى الشعور بالحاجة إلى استكمال عملية تطبيق الدستور وتصحيح مساره ومن ثم إلى تطويره وتعديله بما لا يمس جوهره وفقاً لتطور المجتمع اللبناني واستجابةً لحاجاته الوطنية.

أسّست هذه الثغرات لحال من الجفاء مع الدولة لا يجوز أن تستمر. ذلك أنّ أيَّ شعورٍ بالغرم لدى أي فريق من اللبنانيين ينعكس بصورة سلبية على الوضع العام كله ويتحتم على اللبنانيين جميعاً العمل يداً واحدة لمعالجة أسبابه من أجل تثبيت دعائم العيش المشترك الذي يبقى المعيار الأول والأهم للحكم لكل عمل سياسي أو عليه. إنّ من مستلزمات مكافحة الاحتكار السياسي المنافي لمبادىء الديموقراطية وحقوق المشاركة والاختيار، الانفتاح على جميع قوى الوطن وطاقاته حتى تتمكن من المساهمة بفعالية وإيجابية في إعادة بناء الدولة ومؤسساتها. ومن هنا أهمية تأليف الحكومات واتخاذ القرارات الأساسية وحتى تنفيذ كافة البنود الوفاقية على قاعدة الوفاق الوطني.

وإذا كانت الانتخابات النيابية الأخيرة قد تركت آثاراً سلبية من حيث إنها ولّدت شعوراً بعدم الرضا عند فئة من المواطنين بما سبقها ورافقها وتبعها من أحداث، تحول إلى حالة من التحفظ والرفض وإلى شعور باختلال المشاركة على الصعيد الوطني العام، فإنّ ضرورةَ معالجة هذه المسألة على مستوى المسؤولية الوطنية تستدعي تفهماً لأسبابها ولنتائجها حتى تستقيمَ مسيرةُ الوفاق الجماعية وحتى يشعر كل طرف في موقعه بأهمية دوره وبحقه في المشاركة في مسيرة السلم الأهلي حاضراً ومستقبلاً عن طريق المؤسسات الدستورية.

إن اللجنة تعتبر أن من مستلزمات الصحة الوطنية خلق حالة من التجاوب الإيجابي بين شرائح المجتمع اللبناني كافة وبين كل من السلطتين التشريعية والتنفيذية بحيث تعكس القوانين والقرارات إرادة شعبية غير مجتزأة مما يعطي للدولة ولمواقفها صدقية وطنية تصونها وتدعمها.

ولأن الحكم أمانة، فإن اللجنة تحثّ المعنيين كافة في الحكم وفي المعارضة معاً على الارتفاع إلى مستوى هذه الأمانة، ليس سياسياً واقتصادياً وأمنياً فقط، إنما أخلاقياً وتربوياً في الدرجة الأولى؛ ذلك أنه بعد سنوات التقاتل الطويلة، بما تخللها من انتهاك للقيم، ومن تطاول على المثل، ومن اعتداء على الحقوق، فإن الحياة العامة أحوج ما تكون إلى نظافة في الأداء تصل إلى حد الطهارة، وإلى ترفّع في العمل تصل إلى مستوى العفة ايثاراً للوطن على كل مصلحة أخرى.

2 ـ العلاقات اللبنانية ـ السورية

حددت وثيقة الوفاق الوطني صيغة العلاقات التي يجب أن تقوم بين لبنان وسوريا، فهي «علاقات مميزة تستمد قوتها من جذور القربى والتاريخ والمصالح الأخوية المشتركة». كما حددت الوثيقة هدف هذه العلاقات، وهو «تحقيق مصلحة البلدين الشقيقين في إطار سيادة واستقلال كل منهما»، وحددت كذلك الصيغة الفضلى لتجسيد هذه العلاقات عبر «اتفاقات بينهما في شتى المجالات» ترتكز على مبدأي «التنسيق والتعاون بين البلدين».

انطلاقاً من ذلك يهم اللجنة أن تؤكد تمسكها الثابت بما نصت عليه وثيقة الوفاق الوطني بخصوص هذه العلاقات، وأن تشدد على أهمية العامل الجغرافي - الأمني المشترك في ترسيخ أسس هذه العلاقات في إطار دستوري البلدين، وضرورة إرسائها على الثوابت الأخوية العربية والمصالح الاقتصادية المشتركة بما يشكل قاعدة متينة لعلاقات ثابتة ومستمرة دون أن تخضع لتقلبات الأهواء أو للأمزجة الشخصية أو للمصالح الحزبية الضيقة فلا تتغير بتغير الظروف والأشخاص. إن هذه القاعدة تتأمن من خلال مراعاة كلٍّ من الدولتين الشقيقتين المصالح الحقيقية للدولة الأخرى. وبالنسبة للبنان فإن من مصلحته أن يكون بأبنائه جميعاً سنداً دائماً لسوريا خصوصاً إزاء التحديات التي يواجهانها معاً والتي تفرضها المتغيرات العميقة التي تعصف بمنطقة الشرق الأوسط. فلبنان وسوريا مدعوان للتضامن بكامل طاقاتهما من أجل استعادة حقوقهما كاملةً وتحرير أراضيهما من الاحتلال الإسرائيلي.

إن لبنان القوي بتضامن عائلاته الروحية هو الظهير الأقوى لسوريا وتقتضي المصلحة العامة للدولتين تعزيز وتعميق مشاعر الاحترام والثقة والتعاون المتبادل بينهما. وباستطاعة العائلات الروحية أن تقوم بدور بناء في هذا الشأن من خلال الدولة اللبنانية وذلك بالارتقاء بالعلاقات اللبنانية - السورية إلى المستوى الذي يجب أن تكون عليه استراتيجياً ومصيرياً، وبالتالي بعدم السماح بزجّها في ملاعب القوى السياسية اللبنانية وصراعاتها على النفوذ والاستقواء.

3 ـ المقاومة الوطنية:

إن المقاومة الوطنية للاحتلال الإسرائيلي في الجنوب والبقاع الغربي هي حقٌّ مقدس من حقوق أي دولة محتلة تنشد الحرية والسيادة وبالتالي فهو واجب وطني على جميع اللبنانيين، وهو يندرج ضمن الإجراءات الضرورية لتحرير جميع الأراضي اللبنانية من الاحتلال الإسرائيلي. ويتطلب هذا الأمر أن تكون هذه المقاومة جزءًا من مشروع متكامل لتحرير لبنان تضطلع به الدولة اللبنانية بصفتها القيم والمسؤول الأول عن سلامة الوطن واستقلاله. ويدخل في إطاره أيضاً تنفيذ القرارات الدولية الخاصة بتحرير الأراضي اللبنانية المحتلة في

الجنوب والبقاع الغربي وبسط سيادة الدولة على جميع أراضيها، وخاصةً القرار 425 الصادر عن مجلس الأمن الدولي في عام 1978. إن مثل هذا المشروع يفترض أن يكون للدولة رؤية واضحة تحدد فيها موقع لبنان ودوره على صعيد المنطقة وفي مواجهات تحديات المستقبل.

ومن مستلزمات هذا الدور حث المجتمع العربي والدولي على إيجاد حل لمعاناة اللاجئين الفلسطينيين في إطار حق العودة الذي كرسه قرار منظمة الأمم المتحدة رقم 194، وتفشيل أي محاولة للقفز من فوق هذا الحق بتوطينهم في لبنان. فالتوطين هو إعطاء مَن لا يملك إلى مَن لا يريد؛ وهو محاولة للتهرب من إعادة حق فلسطيني مغتصب باستباحة حق لبناني مقدس. وبالتالي فإنه مؤامرة مزدوجة على الشعبين اللبناني والفلسطيني معاً يجب التصدي لها وتفشيلها بكل قوة وعزم وتصميم.

4 ـ الحوار المسيحي ـ الإسلامي:

إن العيش المشترك بين المسلمين والمسيحيين بجميع طوائفهم هو قيمة لبنان الكبرى وهو رسالة لبنان إلى العالم من حيث إنه نموذج حياة، ومن حيث إنه علاقة حوار دائم بين العالمين المسيحي والإسلامي، وصلة تواصل لإغناء القيم الإنسانية التي تطبعها هاتان الرسالتان السماويتان بطابعهما. ولذلك فإن صيانة هذه الصيغة الحضارية وتأكيد صدقيتها هما مسؤولية لبنانية وإنسانية على حدٍّ سواء. ولكن وبما أن الصراع على السلطة غالباً ما يوظَّف للإساءة إلى هذه الصيغة فإن إرساء نظام سياسي متوازن يشكل سياجاً يحمي هذه الصيغة من أي توظيفات استغلالية سيئة.

إن التآخي الوطني بين المسيحيين والمسلمين في لبنان ليس مجرد التزام تفرضه مرتكزات العيش المشترك وضرورة تجنّب الفتنة، ولكنه قدر وخيار ومهمة إنسانية نبيلة تجعل من لبنان صاحب رسالة عالمية.

من أجل ذلك لا بد من العمل على توحيد الخطاب الوطني بحيث يتجاوز الأنانية الطائفية إلى الانفتاح ومصلحة الوطن الواحد لكل الطوائف ولكل اللبنانيين.

ويقتضي هذا الأمر قيام دولة وطنية عادلة وواعية بحيث تفتح آفاق المشاركة

في صناعة الغد الأفضل أمام القوى الوطنية الصاعدة وبحيث تطمئن المواطن وتشجعه للانتقال من فيء الطائفة إلى كنف الدولة المسؤولة عن أمنه واستقراره وعن توفير مقومات الحياة الحرة والكريمة له بما في ذلك الضمانات اللازمة للعمل والدراسة والمعالجة الطبية وغيرها من الضمانات الاجتماعية. وتعتبر أن عودة جميع المهجرين إلى قراهم وبيوتهم ووقف المتاجرة بآلامهم ومعاناتهم يشكل أساساً لا غنى عنه لتثبيت صدقية الدولة ملاذاً لكل مواطن. بل إن هذه العودة تشكل في حدّ ذاتها ركناً أساسياً من أركان إعادة البناء الذاتي في إطار تداخل الخيوط المختلفة للنسيج الوطني الواحد.

من أجل ذلك تدعو «اللجنة الوطنية الإسلامية ـ المسيحية للحوار» إلى اعتماد الأمرين التاليين:

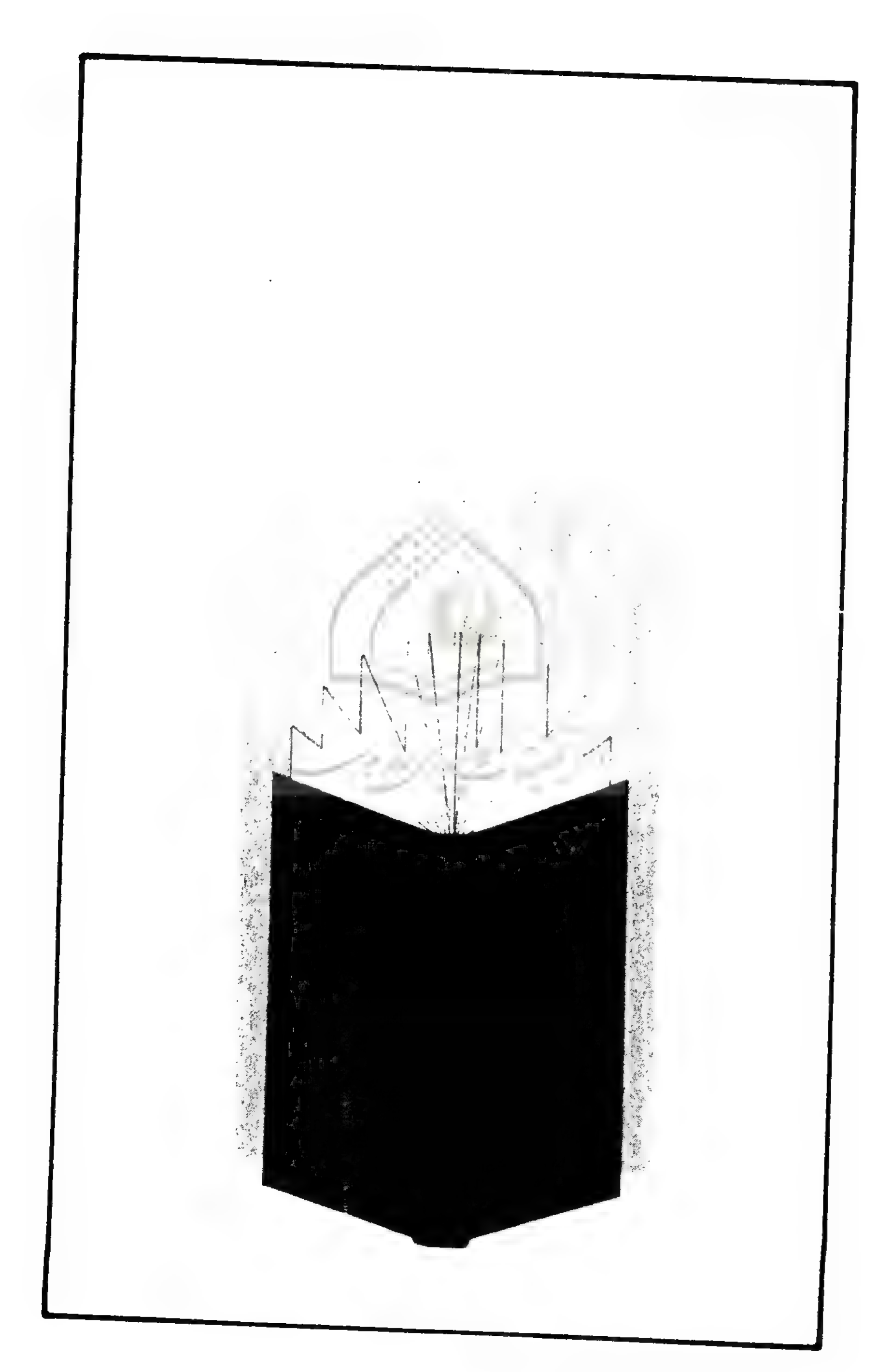
الأول: وجوب إجراء مراجعة وطنية شاملة في ضوء المعطيات التي تجمعت خلال السنوات الأربع التي تلت تصديق وثيقة الوفاق الوطني، وإجراء محاسبة نقدية صادقة لدى كافة الفئات والجهات الرسمية والأهلية حول إعادة بناء الوطن والمواطن وإعادة بناء الدولة على أسس متوازنة، وإطلاق أوسع حوار ممكن بين جميع اللبنانيين ينطلق من الواقع دون أن يكون أسيراً له وذلك من أجل دعم مسيرة المصالحة الوطنية وتطبيق وثيقة الوفاق والدستور نصاً وروحاً، بما يزيل أسباب الشكوى أو أي شعور بالغبن من أي فريق جاء، ويثبّت أسس وقواعد الوفاق الوطني.

الثاني: الدعوة لتحويل هذه اللجنة التي تمثل المرجعيات الروحية المسيحية والإسلامية كافة إلى مؤسسة وطنية يكون هدفها: استباق أي خلل تتعرض له الحياة المسيحية ـ الإسلامية المشتركة داخل لبنان، واقتراح الحلول والمعالجات لمنع انعكاس أحداث خارجية ذات بعد طائفي أو مذهبي على وحدة اللبنانيين، وإبراز الروح المدنية، والعمل على وأد التعصب الطائفي والسعي لإعادة كتابة تاريخ لبنان الموحد بما يتوافق مع هذه التوجهات، وخلق حوار دائم بين الدولة والمواطنين وبين اللبنانيين أنفسهم (مسيحيين ومسلمين على اختلاف طوائفهم ومذاهبهم) عبر تنظيم ندوات وعقد مؤتمرات مشتركة وكذلك عبر وسائل الإعلام بحيث يتبوأ لبنان

موقعه المتقدم في الحوار القائم بين ضفتي البحر المتوسط وبين العالمين الإسلامي والغربي، وبين الشمال والجنوب.

إن عالم الغد يبنى على حوار الحضارات، وحوار الحضارات يقوم أساساً على حوار الرسالات السماوية التوحيدية، وهذا ما يجسده لبنان عبر الحياة المشتركة بين أبنائه كافة.





مراجعات کتب



التوحيد والنبوّة والقرآن في حوار المسيحية والإسلام*
(السيد الشاهد)

قراءة هيثم مزاحم

يقدم الدكتور السيد الشاهد في كتابه، ملخصاً لإحدى ندوات الحوار التي نظمتها جامعة توبنجن بألمانيا الغربية عام 1982 والتي نشرت في القسم الأول من كتابٍ باللغة الألمانية عنوانه: «المسيحية وديانات العالم» (هانس كينغ وآخرون، ميونيخ: دار بيبر Piper، 1984).

وموضوع الكتاب، بلغته الأصلية الألمانية، هو حوار غير مباشر بين بعض ممثلي الدين المسيحي من كبار رجال الكنيسة وبين ممثلي الديانات الأخرى كالإسلام والهندوسية والبوذية. ويلاحظ أن الذين تحدثوا عن الديانات غير المسيحية هم أنفسهم مسيحيون متخصصون في تلك الديانات.

ولا يكتفي الدكتور الشاهد بعرض ملخصٍ للقسم الأول من الكتاب الألماني المتعلق بالحوار بين الإسلام والمسيحية بل يُخصِّص القسم الأكبر من كتابه (الباب الثاني) لمناقشة آراء وتعليقات الكاتبين المتحاورَين هانس كينغ وجوزيف فان إس، ولاسيّما تلك التي تعارض وجهة النظر الإسلامية، وتحليلها ونقدها.

(*) = Christentum und Weltreligionen. Piper, München 1984

قبل الشروع في عرض مضمون الكتاب، ينبغي التعريف بمؤلفي الكتاب. فالمؤلف الرئيسي، والمشرف على ندوة الحوار ونشر الكتاب، هو البروفسور هانس كينغ (Hans Küng) مدير معهد أبحاث توحيد الكنائس (المسيحية) التابع لجامعة توبنجن بألمانيا.

والدكتور كينغ عالم لاهوتي كبير درس في الجامعة البابوية بروما ودرَّس فيها الفلسفة والعلوم اللاهوتية ونصّب قساً بالكنيسة الكاثوليكية عام 1954. وبعد حصوله على شهادة الدكتوراه من جامعة السوربون بباريس عام 1957، عيّن عام 1960 أستاذاً لمادة أصول الدين المسيحي بجامعة توبنجن. وفي العام 1962 عيَّنه البابا يوحنا الثالث والعشرون مستشاراً رسمياً في مجلس الكنيسة الأعلى. ثم إن خلافاً حاداً وقع بين كينغ والبابا انتهى بسحب اعتراف الفاتيكان بصلاحية الأستاذ لتمثيل الكنيسة والإشراف على طلاب اللاهوت، وإلغاء كرسي الأستاذية الخاص به والذي كانت تتفق عليه الكنيسة عام 1980. وذلك نتيجةً لتصريحات من الأستاذ كينغ رفض فيها الاعتراف بـ «عصمة البابا من الخطأ» معتبراً أنه لا يختلف عن سائر البشر، فضلاً عن غيرها من المواقف النقدية لبعض تنظيمات ومعتقدات الكنيسة والتي عبَّر عنها في محاضراته ومؤلفاته.

أما المؤلف الآخر، الذي كان يمثل وجهة نظر الإسلام في الندوة، فهو المستشرق الألماني المعروف جوزيف فان إس. وهو أيضاً أستاذ كرسي في جامعة توبنجن. وكان مديراً لمعهد العلوم الشرقية بالجامعة طوال سنوات عديدة، وهو مختص بعلم الكلام الإسلامي وله مؤلفات عديدة في الفكر الإسلامي.

يبدأ الدكتور السيد الشاهد كتابه بمقدمة يركّز فيها على أهمية هذه الندوة التي يعرض وقائعها، وضرورة اطّلاع المسلمين على ما يُنشر عن الإسلام في الغرب والمساهمة في ندوات الحوار المتعلقة بالإسلام لتعريف الغرب بالإسلام والدفاع عن آرائه وردّ الشبهات التي تثار حوله، ثم يتلوها تمهيدٌ يعرِّف فيه بالكتاب الألماني ومؤلفيه.

= وقد لخَّص **السيد الشاهد** الكتاب بالعربية وناقشه في؛ هانس كينغ وجوزف فان اس: التوحيد والنبوة والقرآن في حوار المسيحية والإسلام. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر. بيروت 1994.

ويتألف الكتاب من بابين وخاتمة وملحق يتضمن بحثاً للدكتور الشاهد عنوانه أوجه الاتفاق بين المسيحية والإسلام.

الباب الأول، الذي يتضمن النصوص المعرّبة، يتألف من ثمانية فصول، أربعة فصول للأستاذ فان إس وأربعة أخرى للأستاذ كينغ، بحيث يقوم فان إس بتقديم وجهات نظر الإسلام حول موضوع معيّن لا تخلو من تعليقاته وآرائه الخاصة. ثم يقوم الأستاذ كينغ في الفصل التالي بالرد المسيحي وتقديم إجابة مسيحية حول الموضوع نفسه. أما **الباب الثاني**، الذي يتألف من خمسة فصول فهو مخصّص لمناقشة آراء الكاتبين المعروضة في الباب الأول وتحليلها ونقدها.

ما يعنينا في هذا الكتاب بالدرجة الأولى المسائل المتعلقة بالحوار المسيحي - الإسلامي وبالتحديد وجهات نظر المسيحية أو الإجابات المسيحية على وجهات نظر الإسلام تجاه هذه المسائل التي عرضها وناقشها كل من جوزيف فان إس وهانس كينغ، ثم السيد الشاهد الذي قام بتقديم ردود إسلامية على الإجابات المسيحية. وهو ما يُعتبرْ المعلِّق نوعاً من الاستدراك للخلل الموجود في ندوة الحوار. إذ لا يجد في ما قدّمه فان إس من وجهات نظر إسلامية أي ردٍ على الإجابات المسيحية إنما كان بدوره يقوم بنقد بعض العقائد الإسلامية، مع أنه يفترض أن يكون ممثلاً لوجهة نظر الإسلام ومدافعاً عنها في الندوة.

قبل أن أبدأ في عرض مضمون الكتاب، أرغب في تسجيل ملاحظة منهجية على كتاب الدكتور الشاهد، وهي تتعلق بأسلوب عرضه للنصوص الألمانية. فهو قدَّم عرضاً موجزاً لها. وتدخل في العرض توضيحاً وتعليقاً الأمر الذي يُوقع القارىء أحياناً في التباس بين النص المعرَّب وإضافة المعرِّب. فيا حبذا لو قام الدكتور الشاهد بترجمة النصوص الألمانية كاملةً دون أي تدخلٍ منه، واكتفى بالباب الثاني المخصَّص لتعليقاته وردوده، لكان قدَّم للقارىء العربي مادةً غنيةً عن الرؤية المسيحية الغربية المعاصرة للإسلام وأسس الحوار معه.

في **الفصل الأول**، وعنوانه: «محمد والقرآن: نبوة ووحي» (وجهات نظر إسلامية)، يعرض جوزيف فان إس أهم الأحداث والتطورات في التاريخ

الإسلامي منذ مولد الرسول (ص) حتى حركة المسلمين في الولايات المتحدة سنة 1945.

ويقول في بداية مقاله: «الاهتمام بالإسلام قديم ولكنه لا يعتمد في معلوماته على مصادر موثوق بها ـ ما يسمعه ويقرأه الإنسان من وسائل الإعلام عن الإسلام وما يقوله المثقفون عنه بصفة عامة هو شيء مخيف وهو مخيف لوجهين:

أولاً ـ بسبب الخطأ والأحكام المسبقة التي تظهر في هذه الأحكام. وثانياً ـ بسبب النغمة المتوجسة التي تُنقل بها. فبينما لا نجد إنساناً يخاف من البوذية أو الهندوسية نجد أن الخوف من الإسلام هو الموقف الطبيعي... (وهو) كان نفس الموقف في العصور الوسطى وفي بدايات العصر الحديث، حيث كان الاهتمام بالإسلام يزداد كلما وجد شيء مخيف (منه)... في مثل هذه الظروف تنتشر الصورة السيئة المتكررة (عنه) وبدون تغيير... (لأن) الحاجة إلى معلومات (عنه) كانت تسد بسرعة عن طريق معلومات سطحية عامة يستنبط منها أحكام غير ناضجة (خاطئة)».

بعد عرضه لحياة النبي محمد (ص) ومقارنتها بحياة عيسى (ع)، يشرح فان إس تصوّرات النبي لفكرة يوم القيامة ولنبوته. فيعتبر أن فكرة يوم الحساب، التي كانت موجودةً في اليهودية والمسيحية رغم عدم وجود ترجمة عربية للكتاب المقدس آنذاك، قد جاءت متطورة عند محمد (ص) عما في الديانتين السابقتين، وأن أصالة النبي تتمثل في أن الوحي جاء باللغة العربية في أسلوب واضح مفهوم للجميع وهو القرآن. ويرى فان إس أن محمداً اعتقد أنه «لم يأتِ بشيء جديد تمام الجدة، بل إن هذه الرسالة كانت جديدة فقط بالنسبة إلى أبناء وطنه. إن ما جاء به لم يكن جديداً بقدر ما كان تصحيحاً للرسالات التي سبقته وتذكرة بها... فالحقيقة التي يقول بها هي الحقيقة القديمة التي تعرضت مع مرور الزمن للتحريف».

ويضيف فان إس أن محمداً «بقي بشراً ولم تتغير طبيعته بسبب الوحي فهو لا يستطيع فعل المعجزات وإنما كل شيء يسير بأمر الله. أما عيسى فقد تحوَّل إلى

كلمة الله عن طريق الوحي. والقرآن يتحدث عن معجزات لعيسى ولا يتحدث عن معجزات لمحمد»، بل يؤكد عدم استطاعته الإتيان بمعجزات لأنه ليس إلا بشير نذير، ويكتفي بمعجزة القرآن الكريم وهي من الله وليست من محمد.

وينتقد فان إس فكرة الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم ويعتبر أن اعتقاد الناس بعدم قدرتهم على الإتيان بمثل القرآن لأنه وحي الله هو الذي حال دون محاولة بعضهم لتحدي إعجازه. ويعتقد المستشرق الألماني أن آيات القرآن التي تحتوي على «صراخ وصيغ قسم غير مفهومة يرتبط بعضها ببعض عن طريق نثر ركيك...»، غير مرتبة زمنياً. ويرى أن السمة الغالبة للقرآن هي صور العذاب والتعذيب.

يقوم الدكتور السيد الشاهد في الباب الثاني من الكتاب بردّ «شبهات» فان إس ويفنّدها مسألة تلو مسألة مستنداً إلى آيات القرآن الكريم وكتب أسباب النزول وعلوم القرآن إضافة إلى الأدلة المنطقية والعقلية مما لا يسعنا ذكره في هذه المراجعة.

ولا يكتفي فان إس بهذا القدر من التحامل على النبي (ص) والقرآن في نظر المعلّق بل يزعم أن النبي كان قبل بعثته كافراً أو وثنياً (Heide) وهو زعمٌ يتناقض مع المعلومات التاريخية التي تؤكد أن النبي كان على دين إبراهيم (ع) ضمن طائفة الأحناف وكان يلجأ إلى غار حراء للعبادة قبل نزول الوحي عليه. كما يشكك فان إس بعصمة النبي (ص) التي أكدها القرآن: ﴿وما ينطق عن الرسول، إن هو إلا وحيٌ يوحى﴾ (سورة النجم ـ آية 3).

في الفصل الثاني، يتولى هانس كينغ الإجابة المسيحية، فيبدي إعجابه بالدين الإسلامي وبنبيّه محمد (ص)، ويقرّر أن الإسلام رغم مضي 1400 عام على ظهوره وقربه جغرافياً من أوروبا، لم يزل شيئاً مخيفاً وغريباً، دون غيره من الديانات، ولاسيَّما صعود التيارات الإسلامية الذي يثير خوف الغرب من الإسلام. ثم ينبّه إلى أن من يريد معرفة الإسلام معرفة حقيقةً يجب عليه أن يتعلمه من المسلمين أنفسهم، ولا يعتمد في ذلك على ما يكتب من غير المسلمين عنهم.

ويلاحظ الدكتور الشاهد أن كينغ أحد كبار رجال الكنيسة وعلمائها قد أظهر

موضوعية وانفتاحاً تجاه الإسلام أكثر من المستشرق فان إس حيث كان من الأولى أن يبدي الأخير هذه الموضوعية لاطّلاعه على الإسلام من مصادره الأصلية، لا أن يكرّر مقولات القرون السابقة.

يقسّم كينغ المراحل التي مرّ بها الفكر المسيحي تجاه الإسلام إلى ثلاث مراحل: الأولى هي مرحلة الجهل أو التجاهل، الثانية هي مرحلة التكبّر، والأخيرة هي مرحلة التسامح.

«يعتبر (كينغ) أن العودة إلى الأسلوب القديم تجاه الإسلام كوسيلة لتحصين المسيحيين ضد الديانات الأخرى أصبحت مستحيلة، وذلك بسبب وجود الكتب العديدة الأقرب إلى الموضوعية، وكذلك وسائل الإعلام، وهذا العدد الهائل من المسلمين في الغرب. هذه الأسباب جعلت الفهم الصحيح يحلُّ محل الاحتقار، والدراسة محل التعتيم، والحوار بدلاً من التنصير.

ولا نظن أن هذه الأسباب تحول دون عودة الغرب إلى موقفه العدائي من الإسلام. والواقع الحاضر يؤكد رأينا ولا سيما مع انتشار مقولة «الخطر الإسلامي» في الغرب، والتي ينظر لها الكثير من المستشرقين، أمثال برنارد لويس، والمفكرين مثل صامويل هانتنغتون وفوكاياما وغيرهم. فنجد وسائل الإعلام الغربية تلعب دوراً مغايراً لما كان يتوقعه كينغ، فهي الأداة الرئيسية في التحريض ضد الإسلام. ولعلَّ مسألة كتاب سلمان رشدي المتحامل على الإسلام والنبي (ص) واحتضان الغرب له تظهر مدى العداء الذي يكنّه الغرب للإسلام.

أما أهم ما يقوله كينغ ـ بل أهم مسألة في الكتاب ـ فهي موقفه من نبوة محمد (ص) والقرآن الكريم والإسلام.

يعتبر كينغ أن هناك أشخاصاً يظهرون في تيار التاريخ الذي يسير في اتجاه واحد، ويحاولون تغيير هذا الاتجاه، وتعديل مسار التاريخ، وأن محمداً هو أحد هؤلاء الأنبياء الذين نجحوا في تغيير مسار التاريخ العالمي، وأن بداية التاريخ الهجري هي بداية حقيقية للتاريخ تستحق هذه التسمية، وإذا كان هناك نبي يسمى «النبي» معرّفاً (بأل التعريف)، فهو بالتأكيد النبي محمد. ثم يأتي كينغ

بالأدلة على صدق نبوة محمد (ص) وذلك بإظهار أوجه التماثل بينه وبين سابقيه من الأنبياء المعروفين.

كما يرى كينغ أن المسيحية لا بدَّ لها من تصحيح نظرتها إلى النبي محمد، وأن العرب كانوا على حق عندما اتبعوه في القرن السابع الميلادي، وأنهم ارتفعوا من مجرد عبدة أوثان إلى أتباع دين توحيد عظيم، وأن القرآن يتضمن ما لا ينتهي من مواقف الشجاعة والقوة، وهو بداية جديدة لظهور حقيقة أكبر، وإيمان أعمق مما سبقه، وهو منطلق إلى إحياء وتجديد الديانات السماوية السابقة، فالإسلام إذاً عون ضروري للحياة.

وتعتبر شهادة هانس كينغ موقفاً شجاعاً ومتقدماً لم يسبقه إليه أحد من علماء الكنيسة المسيحية، فبعد موقف المجمع الفاتيكاني الثاني عام 1964 الذي ينظر بتقدير إلى الدين الإسلامي، لم يصدر موقف مسيحي رسمي يعترف بنبوة محمد (ص) وبالقرآن كوحي من الله ـ الإسلام كدين إلهي.

حول القرآن، يقول كينغ إنه توجد في التوراة والكتاب المقدس إشارات إلى أن هناك وحياً إلهياً خارج دائرة المسيحية وهو منتشر بين جميع البشر، لأن الله لا يترك أمة دون وحي يهديهم فهو يحب كل البشر ويريد هدايتهم.

ويرى كينغ أن التسليم بنبوة محمد يحتم عليه الاعتراف بأن رسالته من عند الله، وأن القرآن موحى من الله. لكن كينغ يذهب إلى أنه لا يمكن القول إن القرآن هو وحي الله بالنص. إنما هو وحي الله بالمضمون، وأنه على غرار التوراة والإنجيل يجب أن يخضع القرآن لدراسة نقدية تاريخية. أي ينبغي «ألا يؤخذ القرآن على أنه أوامر وتعليمات جامدة لا تتطور ولا تتناسب مع الزمن المتغير، وألا يؤخذ على أنه أصل ثابت لتأويلات تتناسب مع الزمن مع بقاء الأصل جامداً، وأن يُفهم القرآن على أنه رسالة سماوية متجددة وحيّة وعلى أنه شهادة أوحاها الله الواحد الأحد القادر الرحمن، شهادة ثابتة لكنها تظهر في كل عصر ومكان، وحتى على المستوى الشخصي، بالمظهر الملائم المفيد فنستطيع بذلك تجنّب صعوبات تثيرها الاكتشافات العلمية الحديثة».

ومآخذ المعلّق على الأستاذ كينغ أنه يقيس القرآن على الكتاب المقدس، الذي هو عبارة عن أقوال وروايات كتبها بعض أصحاب المسيح، وهو ليس الوحي الذي أُوحي إليه، لذلك فهو يجوّز على القرآن ما يجوز على الكتاب المقدس من دراسة نقدية تاريخية. وخلفية رأي كينغ هذا هو اعتباره القرآن كلاماً مصدره وحي الله إنما صياغته من قبل النبي محمد (ص). وهنا يكمن الخطأ في فهمه للقرآن، لأن القرآن كله وحي من الله ولا تدخل في نصوصه من قبل الإنسان خلافاً للكتاب المقدس. ولعلَّ الحديث النبوي يقابل الكتاب المقدس من جهة قابليته للدراسة النقدية التاريخية وهو أمر موجود عند المسلمين في ما يُعرف بعلم الحديث وعلم الرجال، مع الأخذ بعين الاعتبار أن الحديث النبوي الصحيح هو في درجة صدق القرآن الكريم لاتفاقهما في وحدة المصدر الإلهي.

وهكذا فإن انطلاق كينغ من دعوته المسلمين لعدم اعتبار القرآن نصاً جامداً مقدساً يجعله يدعو في الفصل الرابع إلى فصل الدين عن الدولة في الإسلام لأن الربط بينهما هو سبب تأخر المسلمين. وهو ينادي بـ «دين في دولة عصرية علمانية»، أي دولة علمانية عصرية يكون فيها للدين دورٌ أكبر مما له في المجتمع المسيحي لأن فصل الدين عن الدولة يؤدي إلى مضار كبيرة تلحق بالإسلام وتفصله عن تاريخه وحضارته العريقة وتحرمه من شخصيته المستقلة. فيما يؤدي ربط الدين بالسياسة إلى التأخر الفني والصناعي. وهو يعتبر أن الاختيار بين الرقي والاحتفاظ بالشخصية المستقلة صعب جداً. والطريق الثالث الذي يدعو إليه كينغ هو الحل الوسط أو التوفيق بين علمانية محدودة تأخذ بالتطور الفني والصناعي وبين التمسك بالدين.

إن مشكلة الأستاذ كينغ أنه دائماً يقيس الإسلام على المسيحية وهو ينطلق من تجربة المسيحية عندما كانت السلطة ترتبط بالكنيسة وما ترك ذلك من نتائج سلبية على أوروبا في القرون الوسطى، وما أدى إليه الأمر من ثورة على الكنيسة وفصل الدين عن الدولة. لذلك فهو يعتبر أن ارتباط الدين بالسياسة في الإسلام هو سبب تخلّف المسلمين ـ على غرار ما كانت عليه حالة أوروبا ـ وأن السبيل للخروج من حالة التأخر الصناعي والعلمي هو في فصل الدين عن السياسة.

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

الدين والقانون والمجتمع :
مناقشة مسيحية - إسلامية
(تحرير طارق متري)

قراءة مروان حمزه

● يضم الكتاب، الذي قدم له «طارق متري»، والصادر عن «مجلس الكنائس العالمي» في جنيف، مجموعة من المقالات التي تناقش بالدرجة الأولى - ومن منظورات متغايرة - الشريعة الإسلامية وجدوى المطالبة بتطبيقها، علاوة على إمكانية وصلاحية هذا التطبيق، في ظل ما يشهد هذا العصر من الحداثة والعلمنة والتعددية الدينية وقلق الأقليات غير المسلمة. وتعرض مقالات هذا الكتاب رؤىً جديدة في ما يتعلق ببعض أكثر المواضيع إثارة للخلاف على صعيد العلاقات المسيحية - المسلمة. وقد سلَّط الكُتَّاب المساهمون - من مسيحيين ومسلمين - الضوء على الأمثلة المستقاة من القرآن والسنة، إلى جانب الأبحاث والتحليلات التاريخية والاجتماعية والدراسات المعاصرة، لكي ينيروا من خلالها العديد من القضايا والمواضيع الهامة، التي من بينها: حقوق الإنسان، والإحيائية الإسلامية، والتعددية القانونية، ودور المؤسسات الدينية.

وقد كان في هذا الكتاب إسهامٌ لكلّ من:

(*) Tarek Mitri (editor), «Religion, Law and Society: A Christian-Muslim Discussion» (WCC publication, Geneva, 1995).

ـ الدكتور «غازي صلاح الدين العتباني»، وزير الدولة السوداني آنذاك.

ـ السيد «مختار إحسان عزيز»، مدير مركز دراسات العالم الإسلامي في مالطا.

ـ الدكتور «محمد بن يونوسا»، الأستاذ في جامعة «أحمدو بلُّو» في نيجيريا.

ـ الدكتور «برت ف. بيرينر»، مساعد سكرتير العلاقات بين العقائد والأديان في المجلس العمومي لكنائس (السيّد) المسيح، في نيويورك ـ الولايات المتحدة الأميركية.

ـ السيد «أصغر علي إنجنير»، مدير «معهد الدراسات الإسلامية» في بومباي ـ الهند.

ـ القسّ «هاينز كلاتكه»، سكرتير العلاقات مع الإسلام للكنيسة الإنجيلية في ألمانيا.

ـ الدكتورة «شيلا ماك دونوه»، الأستاذة في قسم الدين في جامعة كونكورديا ـ مونتريال ـ كندا.

ـ الأب «توماس ميشيل»، رئيس مكتب (شؤون) الإسلام في المجلس البابوي للحوار ما بين الأديان، في الفاتيكان.

ـ الدكتور «جورجن س. نيلسن»، مدير «مركز دراسة الإسلام والعلاقات المسيحية ـ المسلمة» في كليات «سيلي أُوك» في برمنغهام ـ إنكلترا.

ـ الدكتور «وليد سيف»، الأستاذ في كلية الآداب في الجامعة الأردنية ـ عمان.

ـ القس «غي سپيلمان»، سكرتير العلاقات المسيحية ـ المسلمة في كنيسة هولندا الإصلاحية (الكالفينية) في دربييرمن ـ هولندا.

ـ الدكتور «طيِّب زين العابدين»، الأستاذ في الجامعة الإسلامية العالمية في إسلام آباد، باكستان.

ـ الدكتور «خالد زيادة»، الأستاذ في الجامعة اللبنانية، طرابلس، لبنان.

• في النص الذي أعده كمقدمة لهذا الكتاب، بدأ «متري» بالحديث عن خوف الأقليات المسيحية من «التهميش أو حتى السيادة» في المجتمع الإسلامي، وعن اعتقادها بعدم انسجام الشريعة الإسلامية مع الحداثة وحقوق الإنسان. لكنه رأى الحوار ممكناً ـ بل ومستحسناً ـ في نظر العارفين بأرجحيته عقلانياً «كخيار بديل عن «الحرب»». ومن ثم انتقل الموطىء للكتاب إلى تأويل الدعوة المعاصرة إلى إعادة تسييس الإسلام بأنها انعكاس «لأزمة الشرعية» في البلدان الإسلامية والعربية، واعتبر أن هذه الأزمة تتغذى على «الإحساس بضرورة التوحُّد»، من جانب المسلمين، وحتى العلمانيين، في ظل فشل الأنظمة العربية والإسلامية في تحقيق الأهداف التي منها باتوا يستمدون الشريعة ومن خلالها يرون الإصلاح. وقد أردف «متري» أن الشريعة التي تمثل في نظر البعض «ضرورة» أو تكليفاً، باتت تمثل في نظر الآخرين «أداة للتعبئة السياسية» رغم افتقارها للنظام القانوني الشامل و«الجاهز» و«المتفق عليه» بين مختلف فئات المسلمين. ثم ناقش إمكانية تطور الحوار المسيحي ـ المسلم موضحاً أن هذا التطور مرهون بعدة أمور أبرزها: 1 ـ تقليص حجم الخلافات حول مفهومي الشريعة والفقه؛ 2 ـ التمييز بين «التقريري المحكَم» و«القريني القابل للتطور والتغير»؛ 3 ـ اعتبار «مقاصد الشريعة» أساساً لقياس التطبيق؛ 4 ـ جعل «المصالح المرسلة» منطلقاً للقانون، وصولاً إلى مفهوم «الضرورات تبيح المحظورات»؛ 5 ـ التعاطي مع مفهوم «الذمية» انطلاقاً من حديث «لهم ما لنا وعليهم ما علينا»، مع تجاوز خطأ اعتبار غير المسلمين مواطنين من الدرجة الثانية؛ 6 ـ التمييز بين «المبدأ» و«التطبيق» دون التخلّي عن الإيمان وعن اعتبار الوحي مصدراً وضماناً للنظام العام، مع الاعتراف «باستقلالية نسبية للدين عن الدولة» وليس عن المجتمع.

بعد ذلك، أوضح المقدِّم أن أكبر عقبةٍ في وجه الحوار المسيحي ـ المسلم هي تلك المتمثلة في خوف المسيحيين من النموذج الثيوقراطي في الحكم الإسلامي مع ما يقابل ذلك من قناعة لدى كثير من المسلمين بأن المسيحيين غلبت على أمرهم «الآلية السوسيوتاريخية» التي وصلت بهم إلى حالةٍ من تقوقع الدين داخل الحدود الروحية والخاصة.

● وفي المقالة الأولى، التي تحمل عنوان «إرهاصات الدين والدولة»، تطرقت الدكتورة «شيلا ماك دونوه» في البداية إلى واقع الجهل المتبادل بين المسيحيين والمسلمين، كل لتاريخ الآخر، ودعت الجانبين إلى التعارف التاريخي الكفيل برفع مظالم التصنيف المبتَذَل، على أن يولي كل طرف قدراً أكبر من الاهتمام للإرهاصات التاريخية التي تصلح لإنارة جوانب القضايا المعاصرة، رغم أن هذه الإرهاصات تبقى أمثلة مجازية قاصرة عن إشعارنا بواقع التجربة. ثم تسلط الكاتبة الضوء على القاسمين المشتركين بين التاريخين المسلم والمسيحي في مجال الترقي الديني، وهما «الاحتجاج على الظلم والفساد» و«الانصراف إلى نظم الأمور»، موضحة أن الحالة الأولى مهدت للثانية في مجتمعات كلٍّ من الفريقين. وتشرح «ماك دونوه» مقولة القاسم المشترك مستشهدة بأحادية المرجعية الدينية التاريخية المتمثلة في «إبراهيم» المورث والسلف (حسب القرآن والعهد الجديد)، وما حمله أبناء المجتمعين من ثقة من أن الله يساعد الأخيار على بناء المجتمع الجيد، وبما عاناه المسيحيون والمسلمون بعد «معاوية» و«قسطنطين» من «هيمنة الأنظمة التسلطية التي اكتسبت الشرعية بفعل الربط بين الدين والدولة». ثم تقول إن الأنظمة الاستبدادية انهارت بعد الثورة الفرنسية التي مثلت بداية عهد من النضال في سبيل استكشاف أشكال جديدة من الأنظمة الاجتماعية الكفيلة بتمكين الناس من تجسيد مفاهيمهم ومثلهم بفعالية أكبر.

وأخيراً، ركزت الكاتبة على بعض استجابات المسيحيين للتغييرات التي أحدثتها الثورة الفرنسية، مسترشدة بخلاصة استنتاجات الكاتب الارستقراطي الفرنسي المخضرم «أليكسيس دو توكڤيل»، وهو القائل بأن «التداخل بين الكنيسة والعرش في فرنسا» جعلا الثورة تقتص من المسيحية، وبأن ضمان تحييد الدين يكمن في الفصل بين الدين والدولة، على غرار النموذج الديمقراطي الأميركي.

وفي الختام، تدعو الدكتورة «ماك دونوه» الشعوب إلى اعتماد أساليب سلمية في محاولة التغيير السياسي عن طريق «إنشاء التكتلات والمؤسسات الاجتماعية

والسياسية الضاغطة غير الرسمية»، وتدعو الأنظمة ـ بطريقة غير مباشرة ـ إلى تبني العلمانية التي تقوم على أساس رفض الاستبداد واعتناق مبدأ فصل الدين عن الدولة.

● وفي المقالة الثانية، يبدد الدكتور «وليد سيف» لَبْسَ «الخلاف غير اللازم كنهاً»، وغير القائم على أسس موضوعية، بين «الشريعة والحداثة». فيبدأ معرّفاً الشريعة بأنها مجموعة النظم التي يجب أن تسير الفرد والمجتمع، على نحو يخدم المقاصد التي تمثل معيار تقييم نتائج التطبيق الواجب قياسها بحجم المنفعة على الصعيدين الخاص والعام ثم يؤكد على أن ترسيخ مبادىء وأهداف الشريعة لا يحول دون اختلاف التعريف العملي للمنفعة والصلاح تبعاً لاختلاف البيئة والظروف؛ مما يوجب الاعتماد في نظم الأمور على مفهوم «المصالح المرسلة» المرتبط بمبدأ «الضرورات تبيح المحظورات» والمتمم بمقولة «درء المفاسد خير من جلب المنافع».

ومن هذا المنطلق يوضح الدكتور «سيف» أن أي تطبيق لحكم الشريعة يجب أن يرصد من أوسع منظورات نظامها الشامل، وليس من زاوية واحدة فحسب؛ بل إنه لا يحق للمسلم أو لغير المسلم ـ مثلاً ـ أن يبخس الشريعة قدرها عن طريق حصرها في النطاق الضيق لقانون العقوبات، وهو قانون قابل للتخفيف أو التعليق حسب مقتضيات الظروف والمصلحة العامة (حتى أن الشريعة تفضل توبة الآثم في بعض الحالات التي تكون فيها المعصية ـ الإفرادية ـ مدعاةً للقصاص حسب القانون الإسلامي).

وبعد ذلك، يركز الدكتور «سيف» على خطأ اعتبار الشريعة نصاً جامداً غير قابل للتغيير، وخاصة مع وجود مصدر ثالث للتشريع ـ إلى جانب القرآن والسنة ـ وهو «الاجتهاد» الذي يمثل عملية مستمرة من استنباط الأحكام وإصدار التوجيهات «المختلفة اختلاف الظروف والمقتضيات السوسيو ـ ثقافية، والمحفزة على إيجاد العلاقات ذات الاتساق والتكامل بين الإنسان وبيئته». ثم يعرف الحداثة بأنها تطور وتقدم وتغيير إيجابي «على كل صعد الحياة الاجتماعية والنشاط الإنساني»، لكنه يحذر من خطأ اعتبار النماذج المناسبة لمجتمع ما صالحةً ـ بالضرورة ـ لمجتمع

آخر «مختلف من حيث الظروف الموضوعية والموارد المادية والروحية والثقافية»، ليخلص إلى نتيجة أن أية عملية تطوير لا تلحظ عمق تجذر قيم ومفاهيم الشريعة في المجتمع الإسلامي لا بدَّ وأن تنتهي بالفشل المؤكد.

وفي الختام، يحث الدكتور «سيف» على النظر إلى الدولة العلمانية الغربية على أنها نقيض «لا للمسيحية كدين وثقافة»، بل «للثيوقراطية السياسية» التي لا تمثل سمة أساسية من سمات الدين المسيحي؛ ويتساءل عن مبلغ ما حققته الدول العلمانية الحديثة من حماية للعدالة والحريات، ومن نجاح في درء الصراعات العرقية والدينية، وفي إزالة الفوارق الطبقية والاجتماعية؛ ليؤكد في النهاية على أن الشريعة «لا تعيق الحداثة» بل تحفّزها كما تحفّز التطور والتقدم والاستكشاف العلمي، وعلى أن الحداثة لا بدَّ من أن تستهدي وتوازن بالقيم الأخلاقية المستقاة من الدين.

● في ثالثة مقالات هذا الكتاب ـ وهي التي تحمل عنوان «مضامين الشريعة والفقه والقانون في الدولة الإسلامية» بدأ الكاتب الدكتور «طيِّب زين العابدين» بتعريف الشريعة بأنها مجمل الأوامر الإلهية التي نُقِلَت عبر النبيّ إلى مجتمع معيَّن؛ ملفتاً انتباه القارىء إلى أن الدعوة إلى تطبيق الشريعة على كافة المستويات الحياتية كانت «السمة الأبرز التي ميزت الانبعاث الإسلامي على مدى العقود الثلاثة الماضية» من الزمن. ومن ثم أوضح الكاتب معنى الفقه، معرّفاً إياه «بعلم الدين الإسلامي» الذي «يغطي كل أوجه الحياة» الدينية والسياسية والثقافية والتربوية. لينتقل منه إلى تعريف الاجتهاد بأنه ثالث مصادر التشريع، و«خاصةً في المجالات القابلة للتغير» تبعاً للزمان والمكان ـ كالمعاملات والشؤون العامة ومبادىء الحكم وغيرها ـ مقدماً تعداداً ووصفاً مقتضبين لمدارس الفقه الرئيسية الخمس وللظروف التي أحاطت بظهورها وانتشار تعاليمها.

وبعد ذلك، تحدث الدكتور «زين العابدين» ـ بإيجاز ـ عن الأصل الإغريقي لكلمة «قانون» مبيناً تاريخ وكيفية دخولها القاموس الإسلامي التي يستدل بها على مجموعة الأنظمة والنصوص القانونية المقتبسة ـ كلياً أو جزئياً ـ عن الغرب. وأما

الدولة الإسلامية، فيعرفها بأنها الدولة التي تحكم بموجب الشريعة، والتي تختار قادتها على أساس «الانتخابات الحرة» وليس على أساس المراتب الدينية التي لا وجود لها أصلاً في عرف المسلمين (رغم اعتراف بعض الطوائف بمرتبية العلماء). ثم يؤكد على وجوب انصراف الباحثين والدارسين الإسلاميين إلى تطوير الفقه ـ بعد جمود استمر قروناً عديدة ـ على نحو يلبي احتياجات الحداثة والتقدم ويحقق أهداف الشريعة التي عليها يفترض أن تقوم الدولة الإسلامية؛ معتبراً أنه ليس هناك ما يمنع من استعارة القوانين من مختلف المجتمعات، شرط أن تخدم الأهداف العامة للشريعة، وأن لا تناقض النص الواضح فيها، وأن لا تشكل خطراً على الخصائص الأساسية اللازمة للدولة الإسلامية.

● أما «جورجن نيلسن»، صاحب المقالة الرابعة في هذا الكتاب، وهي بعنوان «الشريعة والتغيير ومجتمعات التعدد»، فيعرف الشريعة بأنها الأساس والهيكل العلميان الدينيان اللذان يفسر الفقه أولهما ويملأ الثاني؛ ثم يلخص دور الفقه بالسعي إلى تطبيق مقاصد الشريعة عبر التطور والتغيير حسب ما تقتضيه الضرورة، مشيراً إلى «عدم مقبولية إغلاق باب الاجتهاد في العصور الوسطى» لدى عامة المسلمين، وإلى رفض ايديولوجيي الإسلام إضفاء صبغة الشرعية على «القانون» الغربي الأصل أثناء فترة حكم العثمانيين، رغم أن هذا القانون لم يمثل الطريق الرئيسية التي سلكتها التهديدات الغربية للنظام العثماني.

بعد ذلك يتحدث «نيلسن» عن عنصر «المرونة» الذي تتميز به الشريعة في مختلف مجالات القانون الإسلامي، مستشهداً بالعديد من الأمثلة التي كان أبرزها «التغير التدريجي الذي شهده نظام ملكية الأرض والإيجار الإسلامي في الأمبراطورية العثمانية منذ القرن الخامس عشر، وحتى القرن السابع عشر».

ويؤكد على أن ما يسم عصرنا من حاجة ملحة إلى التغيير هو الذي يجعل الشريعة تبدو «محافظة ورجعية» في ظل تخلف الحوار بين «النظرية والضرورة»، وفي ظل انتقال مركز القوة الدافعة باتجاه التغيير من دائرة العالم الإسلامي إلى دائرة العالم الغربي. هذا في الوقت الذي بات فيه كل من العالمين (الغربي والمسلم)

يعمل على إسقاط سمعة الآخر من خلال الشريعة نفسها، التي تخلفت بالمسلمين عن ركب التقدم في نظر الغرب، والتي أظهرت الغرب فاسداً ومعادياً للإسلام في نظر المسلمين. لم يدع الكاتب العالم الإسلامي إلى «الانسلاخ عن مسخية الحضارة العلمانية الأحادية الديانة» التي استسلمت بالكامل «للعلمية المادية»، والتي حصرت الحياة الروحية في أضيق الأُطر، وإلى توظيف قابلية الشريعة للتكيف في البحث عن السبل الأجدى للتعايش الغربي ـ المسلم. وبعد الحديث عن ظاهرة «بعد الشريعة عن الدولة» في المجتمع الإسلامي، يحدد الكاتب حقول الجدل الدائر حالياً بين الباحثين والسياسيين والقادة المسلمين بثلاثة، هي:

1 ـ تعريف الشريعة التي يتناسب اتساع مفهومها عكساً مع قابلية «التطوير القانوني».

2 ـ الاجتهاد، وخاصة في مجالات القانون الجنائي وقانون الأسرة وأوضاع الأقليات.

3 ـ طبيعة المؤسسة الدينية ـ السياسية وعلاقتها بالدولة.

● وفي المقالة الخامسة، التي تحمل عنوان «التشريع في الإسلام»، عرَّف السيد «أصغر علي إنجنير» الشريعة بأنها «مفتاح العمل في الإسلام» وما يجب على المسلم الحقيقي التقيد به من «عمل بالأركان» بعد «الإقرار باللسان والجنان». ثم تطرق إلى الحديث عن الجدل الدائر بين المسلمين المتزمتين من جهة، والمسلمين من دعاة الحداثة من جهة ثانية، حول قابلية تعديل أو تطوير التشريع وخاصة في مجالي قانون الأحوال الشخصية والقانون الجنائي. وبعد ذلك عدَّد الكاتب مصادر التشريع عند السُنَّة والشيعة، موضحاً أن استعمال عبارة «شريعة» للدلالة على مجموعة القوانين الإسلامية لم يكن شائعاً قبل القرن السادس الهجري، وملفتاً إلى الدور الهام الذي يلعبه الجهد البشري في صياغة هذه الشريعة.

ومن ثم انتقل «إنجنير» إلى التأكيد على أن فهم القرآن يعتمد على «مدى تلاؤم الملكة الفكرية الموجودة لدى المرء مع المستوى الفكري الذي يمثله هذا الكتاب»، إلى جانب مقوّمات أخرى هامة، أبرزها: ـ التمييز بين الآيات

«المُحْكَمَات» والأخريات «المتشابهات»؛ ـ معرفة سبب نزول الآيات؛ ـ درجة الإلمام بلغة العرب وعاداتهم؛ ـ فَهْم «أدب» الحديث؛ ليؤكد بعدها على أن تفاوت محصِّلات الإدراك كان السبب وراء تباين مدارك التفسير القرآني حتى بين أصحاب النبي (ص)، وهو بالتالي وراء اختلاف التشريع بين فقيه وآخر. لكن ذلك لا يعني تناقض آدمية التأويل مع قدسية القرآن وإلهية التنزيل. وأما المصدر الثاني للتشريع، وهو الحديث الذي يمثل «علاقيته بالأحداث التاريخية التي شهرها النبي (ص)» كشرط للأخذ به، دون التقليل من أهميته بالنسبة إلى التشريع؛ مع وجوب النظر إلى الأحاديث «المسندة» من المنظورية القرينية التي تخضع لظروف المكان والزمان.

ثم أوضح فكرة «الإجماع»، مبيناً أن إجماع المجتمع على قضية ما هامة يجعلها جزءًا لا يتجزأ من الشريعة، وشارحاً الفرق بين «الإجماع الحقيقي» و«إجماع السكوت»؛ ليؤكد بعدها على الدور الحيوي «للإجماع» في التشريع الإسلامي الحديث، شرط قيامه على أساس القرآن والسُنَّة واستخدامه بطريقة ذكية وخلاقة.

وفي الختام، أوضح «إنجينير» أن «اعتبار الشريعة هدفاً وليس وسيلة» كان السبب وراء جمودية الفكر الذي يتعاطى معها؛ داعياً إلى دراسة ظروف وطرائق المدارس الفقهية وإلى إعادة إحياء الاجتهاد.

● أما المقالة السادسة، التي تحمل عنوان «ملاحظات حول الشريعة والفقه والاجتهاد»، فقد افتتحها الكاتب «مختار إحسان عزيز» برأي له حول التآلف المسيحي ـ المسلم، حيث قال إن «القبولَ بالمقدمة المنطقية التي تعتبر النصوص المقدسة ملزمة لنا، في حين أن تأميلاتنا الخاصة ومحاولاتنا المستقلة لتفسير هذه النصوص ليست كذلك، **هي أقصر الطرق الكفيلة بخلق** الاتصال والتآلف الملائمين بين المسيحية والإسلام». ثم تحدث الكاتب عن وحدانية الخالق ووحدانية المصدر بالنسبة إلى كل الرسالات، مبرزاً المفهومين الإسلاميين الهامين اللذين يحرِّمان «الإكراه في الدين» ومجادلة أهل الكتاب «إلا بالتي هي أحسن».

وبعد ذلك، أكد «عزيز» على أن الحرب لم تكن يوماً خياراً ابتدائياً للمسلمين بل استجابة لواقع مفروض؛ وعلى أن مفهوم «دار الحرب ودار الإسلام» لا أساس له في الشريعة، بل هو تراث فقهي اجتهد به الفقهاء «في ظل ظروف زمانية وسياسية خاصة بهم»، وأيدته قلة من العلماء المسلمين المعاصرين لينطلق بعدها الكاتب من هذا الإطار التاريخي الموضوعي إلى تعريف عقد الذمة بأنه العهد الذي يمنح بموجبه إمام المسلمين الحق لأهل الذمة في العيش «بأمانٍ في دار الإسلام» وفي التمتع بالحرية الدينية (على صعيد شؤون الأسرة والعبادة والزواج والطلاق. . .) مقابل جزية يدفعونها إسهاماً في دعم خزينة الدولة التي توفر لهم الحماية والأمن. ومن هنا يستنتج «عزيز» أن الشريعة لا تناقض الحرية الدينية ولا التعددية القانونية في الدولة الإسلامية، كما أنها «لا تصطدم مع حق المواطنية» فيها. وفي الختام، يدعو الكاتب إلى إعادة إحياء الاجتهاد كوسيلة كفيلة بإيجاد التناغم والتساوق بين مفاهيم الشريعة، من جهة، والواقع الاجتماعي، من جهة ثانية.

● وفي المقالة السابعة، التي حملت عنوان «حول ضرورة الاجتهاد»، أبرز الدكتور «خالد زيادة» أهمية الجدل الدائر حالياً بين الإسلاميين ومناوئيهم حول العلاقة بين الدين والدولة، معلّلاً استحالة العودة بهذا الخلاف إلى الماضي، أو قياسه به، في ظل الحركة القومية الحديثة وما لها من آثار، سياسية واجتماعية وثقافية. وأكد على أن التعبئة الإسلامية ما صارت «دعوة إلى الهوية السياسية الإسلامية»، إلا بعد فشل المشاريع القومية في تحقيق ما وعدت به من تطور وحرية. وقد حملت مقالة الدكتور «زيادة» دعوة ضمنية إلى عدم رفض التجارب التاريخية لفقهاء المسلمين (بما اتسمت به هذه التجارب من قبول بأحد أشكال الفصل بين الشريعة والدولة)، وإلى الأخذ بعين الاعتبار ما طرأ على المجتمعات المسلمة التقليدية بفعل التدخل الثقافي الغربي، وإلى عدم رفض الحداثة بدافع حماية الشخصية الإسلامية من هيمنة الغرب. ثم يختم الكاتب بالحث على إعادة إحياء الاجتهاد وعلى توضيح مفهوم الذمية، مع ما يلقيه ذلك من مسؤولية على عاتق فقهاء المسلمين.

● وفي ثامنة مقالات الكتاب، وهي بعنوان «الشريعة والتعددية الدينية»، يفسِّر الدكتور «برت برينر» أولاً معنى الشريعة؛ الذي لا ينحصر تعريفاً في مجموعة القوانين الإسلامية، بل يتجاوز حدود ذلك ليمثل «الطريق إلى الفلاح»، والذي يشمل كافة السبل الكفيلة «بتحقيق أهداف الحياة الإنسانية في الدنيا والآخرة»، وهو ما لا يحصره تعريف القانون الغربي (والمسيحي، إلى حد ما). ثم يقارن «برينر» بين أصناف الأفعال البشرية حسب تصنيف الفقهاء (من حرام ومكروه وسباح ومندوب وواجب) وحسب تصنيف القانون الغربي (الذي لا يتعدى حدود إلزامية «الفعل أو عدم الفعل»)؛ موضحاً أن الأخلاقيات تندرج تحت عنوان الشريعة ـ إلى جانب العدالة الاجتماعية ـ ولا تندرج تحت عنوان القانون الغربي الذي يقتصر على العدل السياسي والإداري في غالبية معالجاته. وبعد ذلك، يلمح الكاتب ـ ضمناً ـ إلى أحد الآثار التي ترتبت على إغلاق باب الاجتهاد في مجال العلاقة بين الفرد والمجتمع، فيعيد الفضل في إدراك الأبعاد القومية والعالمية للخلل في التوازن الاقتصادي إلى العلمانيين المتخصصين في دراسة الشؤون الإنسانية (وخاصة منهم الشيوعيون) أكثر مما يعيده إلى الإسلام، ومن بعده المسيحية بدرجة أقل. ليجري بعدها مقارنةً، في مجال التعاطي مع الأشخاص «كأفراد في جماعات معينة»، بين القوانين الغربية (والقانون الأميركي تحديداً) وبين قوانين بعض الدول الديمقراطية التي تتبنى الإسلام كدين رسمي (كماليزيا)، موضحاً كيف تخفف الأولى «معاناة الانتماء» على أفراد الأقليات، في حين تضحي الثانية بحقوق الأقليات بحجة حماية مصالح الإسلام في الوقت الذي يحمي فيه الدين الإسلامي (كشريعة، لا كممارسة) حقوق هذه الأقليات.

وفي «التعددية»، يقول إن المبدأ الأول هو «حق انتماء الفرد إلى المجتمع الذي يريد»، وهو مباح حسب الفقه «التقليدي» شرط عدم اعتبار الارتداد (عن الدين) خيانة للمجتمع؛ وأن المبدأ الثاني هو مبدأ «تعددية الأنظمة القانونية في المنظومة الاجتماعية الواحدة»، وهو ما كان معروفاً في تاريخ القوانين الرومانية، والبيزنطية، والأوروبية الغربية (في القرون الوسطى)، كما هو معروف حالياً في قوانين بعض الدول الإسلامية (وخاصة في مجال قانون

الأحوال الشخصية)؛ وأما المبدأ الثالث، فيوجزه الكاتب بآلية «التطبيق الشخصي للقانون» و«بالحكم على الفرد حسب قانون المجتمع الذي يختاره»، وهذا وارد في مجالات محددة عند بعض المذاهب الإسلامية. وأخيراً يخلص الكاتب إلى استنتاج أن القانون الإسلامي يحتوي على المقوِّمات الكامنة التي تصلح لتطوير وتنمية «مجتمع التعدد» شرط الاجتهاد في التفاصيل بما يتلاءم مع الواقع الاجتماعي. ويدعو إلى الحوار مع غير المسلمين في ما يتعلق ببعض المجالات التي تحتمل الاجتهاد على أن يكون هذا الحوار حواراً مع «أهل الصلح» وليس مع «أهل الذمة»؛ مؤكداً على أن الحوار والتواصل الفكريين بين المسيحيين المسلمين ممكنان لكنهما سيطولان وسيترتب عليهما بذل الكثير من الطاقات.

● في المقالة التاسعة التي ساهم بها الدكتور «غازي صلاح الدين العتباني»، والتي حملت عنوان «الشريعة الإسلامية وأوضاع غير المسلمين»، وطّأ الكاتب لعرض حقيقة تسامح الإسلام مع غير المسلمين بالحديث أولاً عن وحدانية الخالق، الذي خلق الناس جميعاً وسخَّر لهم ما في السماوات والأرض «ليعبدون»، وعن تأكيد القرآن الكريم على المساواة بين الناس بغضّ النظر عن اختلاف اللون واللسان؛ لينتقل بعدها إلى الحديث عن المفهوم القرآني الذي يحرّم الإكراه في الدين حفظاً لحرية الاعتقاد. ثم بيّن الدكتور صلاح الدين كيف أن الإسلام ترك مجالاً واسعاً لاتباعه «للتعايش مع أتباع العقائد الأخرى والاختلاط بهم»، وكيف أنه سمح لمختلف المجتمعات غير المسلمة بالبقاء وحتى بالازدهار على أرضه (بدءًا بمجتمع المدينة المنوَّرة، وانتهاءً بمجتمعين الأندلس غرباً والهند شرقاً). وبعد ذلك، شرح الكتاب دعوة القرآن المسلمين إلى التسامح مع أهل الكاتب، والعمل معهم على نشر عقيدة التوحيد، و«الإحسان في التعاطي مع أولئك الذين لم يحاربوهم ولم يخرجوهم من ديارهم»؛ مؤكداً على أنَّ «العلاقة مع أهل الكتاب تقوم على أساس موقفهم حيال وجود الإسلام وحريته الرسالية». ومن ثم، استطرد في شرح هذا الموضوع في إطاره النظري، ملفتاً إلى الخطأين اللذين يرتكبهما نقاد عصرنا في التعاطي مع مفهوم «الذمية»، وهما: 1 ـ إخراج هذا المفهوم من «بيئته القرينية العملية والتاريخية». 2 ـ إغفال مدى أهمية هذه الصفة الاعتبارية

بالنسبة إلى بقاء وازدهار المجتمعات غير المسلمة في ذلك العصر.

وقد قدم الدكتور صلاح الدين شرحاً مبسطاً ورائعاً لحقوق وواجبات أهل الذمة في المجتمع الإسلامي. ودعا إلى مقارنتها ببنود «البيان العالمي لحقوق الإنسان»، داحضاً مقولة أن «الذمية» تنطوي على إهانة لغير المسلمين، ومؤكداً على انسجام حقوق أهل الذمة مع الحقوق التي ينص عليها البيان المذكور «رغم اتساع الهوة التاريخية والثقافية بينهما».

وبعد ذلك، «سلط الكاتب الضوء على بعض التجارب التاريخية في هذا الصدد، مركزاً على تسامح أوّل دولة مسلمة أقامها النبي (ص) مع المجتمع (اليهودي) غير المسلم في المدينة، وعلى إرساء الرسول (ص) أسس دمج هذا المجتمع في المجتمع الإسلامي ـ آنذاك ـ على أساس أعمق هو احترام الإنسانية في الإنسان. ثم أورد بعض الأمثلة التي تشهد على اقتفاء الخلفاء (الراشدين) أثر الرسول (ص) في هذا المجال.

وفي الختام، ألمح الدكتور «العتباني» إلى تفاوت محصّلات التسامح الذي يميز التعاطي مع غير المسلمين في الدول الإسلامية المعاصرة، مبرزاً واقع التسامح في تعاطي الشريعة الإسلامية مع غير المسلمين في السودان»، حيث التعددية الدينية والثقافية واللغوية، وحيث تقوم التجربة على أساس «أشبه بالأساس الذي اعتمده وأرساه الرسول (ص) في تعامله مع غير المسلمين» في المدينة المنورة؛ ليقدم في النهاية عرضاً موجزاً للمعالم الخمسة التي يتسم بها وضع غير المسلمين في السودان اليوم.

● وتحت عنوان «الأقليات المسلمة والشريعة في أوروبا»، يتحدث القس «غي سبيلمان، في عاشرة مقالات هذا الكتاب، عن وضع الأقليات المسلمة في أوروبا، فيقول إن هذه الأقليات ينظر إليها على أنها مجموعة واحدة بعد أن كانت تتميز باختلاف معالمها الثقافية واللغوية والإقليمية في بلادها؛ وأن أبناء الأقليات المسلمة في أوروبا يشعرون بحرية أكبر من تلك التي يشعر بها أبناء الأقليات نفسها في بلاد المسلمين. لكن «سبيلمان» يضيف أن «التفرق على أسس إقليمية وعشائرية

وحتى سياسية» لا زاد يسم سلوك أبناء الجيل الأول من هذه الأقليات، مما أسفر عن ظهور عدد كبير من المنظمات المختلفة التي تمثلهم. وذلك في الوقت الذي يتدنى فيه مستوى إقبال أبناء الجيل الثاني من الأقليات المسلمة في أوروبا على الالتزام الديني رغم أن الإسلام لا يزال يمثّل هوية مشتركة لهم.

وبعد ذلك، يؤكد «سبيلمان» على رأي «روي جينكينز» القائل بأن دمج المجتمع الأوروبي المضيف للأقليات (المسلمة) لا يعني إفقادها المميزات القومية التي تحملها؛ مشيراً إلى أن الجدال الدائر حالياً في هذا الصدد هو حول مدى تسامح المجتمع الأوروبي مع هذه الأقليات، وأن الاتجاه اليوم هو نحو مجتمع «تتساوى فيه الفرص وتنوع الثقافات في ظل جو من التسامح المتبادل». ومن ثم يعرض الكاتب بعض الشواهد على أن نسبة محدودة من أبناء الأقليات المسلمة تعتبر «ملتزمة» بأحكام الشريعة قدر التزامها بالأعراف والعادات، مشيراً إلى أن الشريعة تبقى محصورة في إطار «النظام المحلي لهذه الأقليات» دون التأثير في المجتمع المحيط بها، وإلى أن تدينها لا ينطوي على الثقافة الكفيلة بتفسير العبادات. وذلك في ظل العديد من المشاكل التي أبرزها:

- عدم تعرُّف الأئمة المهاجرين على المجتمع المضيف، وعدم اتقانهم لغته.

- العقبات الاجتماعية التي يمكن أن تظهر في حال إضفاء الطابع الشعبي على عبادات أبناء هذه الأقليات.

- مشاكل الزواج والطلاق بين أبناء الأقليات المسلمة وأبناء المجتمع المضيف.

وختاماً، يقول «سبيلمان» إن الطريق إلى التعددية الثقافية في أوروبا طويلة وشاقة وتتطلب قدراً كبيراً من التساهل من جانب الطرفين، وأن القادة الدينيين المسلمين القادرين على الاجتهاد يجب أن يقدموا المساعدة لهذه المجتمعات المسلمة «عن طريق إيجاد السبل الكفيلة بتطبيق الشريعة في بيئة قرينية مختلفة».

● وفي المقالة الحادية عشرة، التي حملت عنوان «العلمانية والدين»، بدأ

الدكتور «محمد بن يونوسا» بتفسير معنى العلمانية على اختلاف مضامينها، وأبعادها، والزوايا التي ترى منها، والفكر الذي يتعاطى معها، والقرائن التاريخية التي انطلق منها مفهومها. ثم أشار إلى أن تعدد الديانات في العالم وزعم كل منها أنها الوحيدة الفضلى والحقة أحدثا عند المراقب المحايد ردة فعل سلبية ونفوراً من كل ما يحمل إسم الدين. لكنه أكد على أن «التطابق الجوهري بين الطبائع البشرية والاحتياجات الإنسانية الرئيسية في كل الأزمان يدل بشكل قاطع على أن هناك ديناً حقيقياً واحداً محددة معالمه من قبل إله واحد، للتعاطي مع المشاكل الإنسانية في كل أوان»؛ ألا وهو دين الإسلام الذي دعا إليه كل أنبياء الله، والذي لا يمثل ضرورة روحية وفكرية فحسب، بل أيضاً يمثل حاجة اجتماعية وعالمية ملحة. وبعد ذلك أوجز «بن يونوسا» هدف العلمانية بإلغاء هيمنة الدين على صعيد الشؤون الإنسانية عن طريق تقديم نظام (بديل) يتنشأ الناس بموجبه على أساس اجتماعي وفكري صرف؛ موضحاً أن العلمانية برزت كحركة احتجاجية استقطبت طاقات كل الحركات الداعية إلى «عدم إشراك الدين» والتي مثلت ـ من خلال المعارضين للدين وليس من خلال غير المتدينين ـ ديانة مستقلة بحد ذاتها. ليبين بعدها الفرق بين العلمانية «اللادينية» والعلمانية «المعارضة للدين»، وليؤكد على أن الدولة العلمانية هي الدولة التي تساعد أناسها على الترقي الاجتماعي الصحيح دون إعاقة نموهم الديني. وأخيراً، يوضح الكاتب أن إصبع الإدانة الرئيسية للعلمانية تشير به الكنيسة المسيحية (الغربية) التي ترى الأولى وقد أحلّت نفسها من الرابطة المسيحية الدينية سعياً وراء الفلسفة الاجتماعية الأخلاقية القائمة على استقلالية الحقيقة العلمانية، التي تعتمد بدورها على تجربة الحياة المثبتة بالعقل وحده. ويخلص الدكتور «بن يونوسا» إلى استنتاج أن العلمانية الغربية المنشأ والطرز «تمثل حلاً للمشاكل الغربية»، وأن المعركة هي بينها وبين الكنيسة بالدرجة الأولى.

● وأما المقالة الثانية عشرة، التي حملت عنوان «الدين والعلمانية: ملاحظات تمهيدية من منظورات غربية ـ مسيحية»، فقد بدأها القسّ «هاينز كلاوتكه» باستعراض الآراء المختلفة التي تعرف العلمانية كل من منظور مغاير لسواها.

ثم أشار إلى أن بعض المسلمين «يستخدمون عبارة «علمانية» لوصف الغرب بطريقة سلبية؛ في حين يعتبر بعض مسلمي الشتات في أوروبا أن العلمانية هي المتنفس لهم في المجتمعات الأوروبية المضيفة. لينتقل بعدها إلى الوسط المسيحي مؤكداً على أن مقاومة الكنيسة للعلمانية كانت بدافع إحساسها «بالخسارة المادية» و«المعنوية» بدءًا من أواسط القرن السابع عشر الميلادي، وعلى أن هذه الخسارة أتت لتغذي نفور الكنيسة من كل نظام يغاير نظام «دولة الله»، وهي الدولة التي تبعد كل البعد عن الحكومة السياسية. وبعد ذلك، يوضح الكاتب أن العلمانية كانت موجهة ليس ضد العقائد فحسب، بل أيضاً «ضد القوة الفكرية التي حملت هذه العقائد» وضد الكنيسة «الغربية» في القرون الوسطى. هذه الكنيسة التي مثلت نظاماً عقائدياً قائماً بحد ذاته. ويبين كيف أن العلمانية أفقدت الروحانيات المكانة المرموقة التي كانت تحتلها في مقابل العلوم الإنسانية، وذلك انطلاقاً من كون الأولى تقوم على «الفصل بين قوانين السلوك البشري»، من جهة، و«بين كل الأسس الدينية»، من جهة ثانية، متعديةً بذلك حدود مجرد الفصل بين الدين والدولة. ثم يختم «كلاوتكه» مقالته بالإشارة إلى ما يشهده القرن العشرون من اختلاف إيجابي في نظرة الكنيسة إلى العلمانية التي بات البعض يرى أنها «تمهد الطريق أمام ترق جديد للإنسانية وللعالم ككل».

● وتحت عنوان «العلمانية والدين: أسس بديلة للسعي وراء التعددية الحقيقية»، بدأ الدكتور «برت براينر» المقالة الثالثة عشرة في هذا الكتاب بالإشارة إلى خطأ التفريق «المطلق» بين العلمانية والدين، وخاصة من قبل دعاة التدين الذين يعارضون العلمانية، لما لذلك من تأثير سلبي «على الحوار الديني ـ العلماني في عالم هو في أمس الحاجة إلى التعاون» والتناغم الإنسانيين. لكن «براينر» أضاف أن ذلك لا يعني عدم وجود خلاف ونزاع جوهريين بين العلمانية والدين في عالمنا الحديث رغم القاسم المشترك بينهما، وهو تمثيل كل منهما «للمكان الذي يمكن ارتقاؤه والانطلاق منه في محاولة تغيير مجرى التاريخ». وبعد ذلك، شرح الكاتب ديناميكيات العلمانية والدين (في المفهومين اللغويين، الغربي والعربي)، موضحاً أن ديناميكية الدين

في المفهوم اللغوي العربي - هي «مجموعة الأفكار التي تحيط «بالإيمان» و«السلوك» و«الحكم»، وفي المفهوم اللغوي الغربي هي «إجمال للحقيقة في نظام من الإيمان والممارسة يصلح كأساس لعيش بني الإنسان»؛ وأن ديناميكية العلمانية هي «إجمال لكل أبعاد الحياة الإنسانية في نظام ذي مغزى يقوم على الاعتقاد والعمل»؛ ملفتاً إلى تعدد «العلمانيات» شأنها في ذلك شأن الأديان.

ثم لخص الكاتب الخلاف بين العلمانية والدين في تغاير نظرتيهما إلى العالم، موضحاً أن العلمانية تفهم العالم من خلال ما فيه دون أن ترى حاجةً إلى الرجوع إلى أي مصدر آخر، وأن الدين يفهم ما في العالم من خلال المصدر الأسمى الذي لا يعلوه شيء. ليضيف أن الخلاف بينهما هو - أيضاً - خلاف جوهري حول المرجعية الأسمى للقيم الإنسانية ولمعيار السلوك البشري، في وقت يشهد العالم فيه عودة الفيزيائيين إلى التعاطي مع نفس المشاغل الميتافيزيقية التي تتعاطى معها العقيدة الدينية. وينتقل «براينر» بعدها إلى الحديث عن «النزعة الفردية» و«التفرق» الديني والعرقي والقومي واللغوي رغم «زيادة الإدراك الإنساني لفكرة الترابط الحقائقي» والتواكل الطبيعي وتكامل التجارب البشرية. ويؤكد في ختام مقالته على أن مشكلة العالم هي في «كيفية الدمج بين مختلف الأنظمة العَقَدية والاجتماعية» وبين «الهويات المجتمعية» في قرينة إجتماعية واحدة تقوم على إجمال تشكيلة واسعة من الفذلكات التي تلخص التجارب الإنسانية.

● وفي المقالة الرابعة عشرة، التي تحمل عنوان «الدولة والدين والعلمنة: التجربة الأوروبية الغربية»، بدأ الدكتور «جورجن س. نيلسن» بالإشارة إلى أن أبرز المجالات التي شهد فيها المجتمع الأوروبي المعاصر ضغطاً على تقاليده وأعرافه من جانب **الأقليات المسلمة في أوروبا هو مجال «العلاقة بين الدين والدولة»**. ثم أكد على أن «وجود جيل جديد من المسلمين في أوروبا» ـ مع ما يمليه هذا الوجود من تجديد للنقاش الدائر حول هذه العلاقة ـ **إنما يستدعي** «مراجعة تاريخ نشوء المجتمع الأوروبي»، واستعراض «التبلور التاريخي لعلاقات الكنيسة بالدولة»، «وصولاً إلى ما آلنا إليه نتيجة هذا التبلور». وأضاف «نيلسن» أنه لا بد من

معرفة موقع «المسلمين» في هذا الوضع الأوروبي، بما يحملونه من مفاهيم في ضوء التكيفات «الحاصلة» و«المطلوبة» وبعد ذلك، أوجز الكاتب سيرة العلاقة بين الكنيسة والدولة في أوروبا، بدءًا بعصر «الإصلاح»، ومروراً بمعاهدة «ويستفاليا» (1648) مع ما نتج عنها من سيادةٍ لمفهوم «لكل دولة دينها» رغم استمرار اضطهاد الأقليات في معظم مجتمعات الغرب، وانتهاءً بالعصر الذي تميز «باتساع المجال الفكري الذي فيه بات يمكن التحرك دون تفويض من الكنيسة» وببحث الدول عن «الدعائم البديلة» القادرة على حمل سلطتها بعد تقهقر السلطة الكنسية.

ثم أشار الكاتب إلى ما يلاحظ من تقوقع للعقيدة المسيحية في بوتقة «الالتزام الفردي» وتحلل للعلاقة بين «الإيمان» و«المسيحية» و«الكنيسية المؤسساتية» على الصعيدين الإجتماعي والسياسي في المجتمعات الأوروبية؛ ملفتاً إلى بدء مناقشة الملامح الرئيسية لعملية التنظيم المؤسساتي للعلاقة بين الكنيسة والدولة، في وقت يشهد ظهوراً للأقليات الدينية (والمسلمة تحديداً) على الساحة الأوروبية. ليوجز بعدها امتدادات أهم عناصر الخلفية التاريخية من بعد عن الكنيسة، وسيادة لمفهوم «لكل دولة دينها»، في ظل ما طورته الدول الأوروبية لنفسها من «عادات، وتقاليد» تجمع بينها «العلمنة القائمة على الفصل بين الدولة والكنيسة».

ومن ثم، يقول «نيلسن» إن إيجاد مكان للأقليات المسلمة في مجتمعات أوروبا يترتب على الأقليات المذكورة أن تتكيف فكرياً مع الوضع السائد هناك، وأن تفهم مضامين هذا الوضع «الغريب عنها، إن لم نقل المعادي لها». وهذا صعب جداً على الغالبية التي أتت من مجتمعات تألف المؤسساتية الدينية، إذا استثنينا القادمين من مجتمعات عرفت نوعاً من الفصل بين الدين والدولة (كالمجتمع التركي) والذين سيكونون أوفر حظاً من غيرهم. وفي الختام، يخلص الكاتب إلى قول أن هناك مكاناً للوجود المسلم في أوروبا؛ لكن التكيف (الحاصل) مع ظروف التعددية الدينية والثقافية هناك لا بد أن يتزامن مع بدء الأقليات الدينية بالتأثير في التطورات المؤسساتية كطرف مشارك وليس متفرجاً.

● وتحت عنوان «دور المؤسسات الدينية والعلماء في مجتمع مسلم معاصر»، بدأ الدكتور «طيب زين العابدين» المقالة الخامسة عشرة في الكتاب

بالتأكيد على أهمية اعتبار التعاليم الإسلامية «المعيار الأسمي لقياس الأداء الإنساني»، شرط عدم حصر القيمية على كل مجالات الدولة والمجتمع في علماء الدين دون غيرهم من المتخصصين في هذه المجالات. ثم دعا إلى إلقاء مهمة التعليم الديني على عاتق مديرية أو وزارة خاصة في الدولة، على أن يمارس هذا التعليم في إطار أشمل يضم مختلف العلوم، ومن قبل أشخاص مدربين في هذه المجالات المختلفة وليس من قبل العلماء المتخصصين في المواضيع الدينية فحسب. وبعد عرض موجز للأنماط التبليغية الثلاثة التي تهدف إلى بناء المجتمع الإسلامي (وهي: النمط العنيف الذي تبناه «الجهاد» في مصر، والنمط السياسي الذي تتبناه «الجماعة الإسلامية» في باكستان، والنمط الصوفي الذي تتبناه «جماعة التبليغ» في الهند) أشار الكاتب إلى نجاح العمل التبليغي الذي يؤديه المثقفون المسلمون من غير العلماء، داعياً العلماء المتفرغين لهذا النوع من العمل إلى التأثير على جيل الشباب «على نحو يقربه من الحداثة والتطور والنهج المسالم». ثم انتقل إلى الحديث عن الدور الوظيفي الذي تلعبه المؤسسات الإسلامية في المجتمع، مبرزاً مدى النجاح الذي حققته التجربة السودانية الموسعة في مجال جباية وإنفاق أموال الزكاة دعماً للمجتمع ككل، وملفتاً إلى حالة التبلد الإجتماعي و«الجمود العلمائي» التي دفعت الخلفاء إلى تبني بعض القوانين الغربية، والتي أوصلت المجتمعات المسلمة إلى حالة، باتت فيها الشريعة «محصورة في إطار قوانين الأسرة» فحسب. وفي مجال القضاء، دعا «زين العابدين» إلى إلقاء مهمة توسيع الشريعة وتطويرها (لسد الثغرة التاريخية) على عاتق رجال العلم والإقتصاد والقانون العارفين بالمبادىء الإسلامية، ملفتاً إلى أهمية تعميم مجالس الإفتاء التي تضم علماء وخبراء متخصصين في مختلف المجالات.

وختاماً، خلص الكاتب إلى قول أنه «لا يوجد دور رسمي بارز للعلماء»، لكن مكانهم محفوظ في العديد من المؤسسات الدينية الفاعلة وفي بعض مجالات العمل الاجتماعي.

• وفي المقالة قبل الآخيرة، والتي تحمل عنوان «حقوق الإنسان والدعوة الإحيائية الإسلامية» إستهل الدكتور «وليد سيف» بحثه بالإلفات إلى حجم الخطر الكامن في نظرة القوى الغربية إلى الإسلام على أنه «دين العنف والتطرف»، في وقت تحول فيه المسلمون الذين «يقعون ضحية انتهاكات حقوق الإنسان» إلى «منتهكين لهذه الحقوق» في نظر أجهزة الدعاية الغربية التي تبهت بذلك الإسلام وتهدد ـ بدعواها هذه ـ الإنسانية والسلام العالمي.

ثم أوضح الدكتور «سيف» أن «الأصولية» هي عبارة أوجدها الغرب وتبنَّاها الإعلام في بعض البلدان العربية، وهي «تعكس قرينة تاريخية وسوسيوثقافية مختلفة» كل الاختلاف عما هو مألوف في البيئة العربية والمسلمة، وتعطي انطباعاً خاطئاً بعدم تنوع الفئات والجماعات المسلمة. لينتقل بعدها إلى الحديث عن الحركة الإحيائية الإسلامية، معدداً ـ بإيجاز ـ الأهداف العامة التي تسعى إلى تحقيقها هذه الحركة، بدافع إرادة ترميم المجتمع المسلم والترقي به إلى المستوى الرسالي العالمي؛ ومبيناً ـ باقتضاب ـ اختلاف الوسائل المعتمدة من أجل تحقيق هذه الأهداف، والمدرجة في ثلاث فئات رئيسية تمثل نماذج الإصلاح: «المعتدل» (الذي يعكس التيار السائد) و«الثوري» (الذي يستهدف الأنظمة المقتدية بالغرب) و«العسكري» (الذي يتبناه حزب التحرير).

ومن ثم رأى الدكتور «سيف» أن المطلوب هو تغيير يستلهم أهدافه من «مقاصد الشريعة الإسلامية»؛ منبهاً إلى خطر تصوير الغرب للإسلام على أنه عدوٌ للسلام العالمي، ومحذراً من خطأ اعتبار الغرب على أنه حامي حقوق الإنسان في العالم، ومسلطاً الضوء على بعض جوانب الآلية التي وفقها يجب فهم حقوق الإنسان والدفاع عنها.

وبعد ذلك، أكد الكاتب على وجوب إجراء حوار مسلم ـ مسلم، بالدرجة الأولى، حول كل المواضيع التي تهم المجتمع الإسلامي، وعلى ضرورة العمل على توسيع المدارك الفقهية إلى الحد الذي يمكننا عنده استيعاب مضامين ومقتضيات الحداثة والتطور. وبعد عرض لأهم المجالات التي تستوجب

البحث في هذا الصدد، والتي تندرج بغالبيتها تحت عنوان حقوق الإنسان، ضمن الكاتب جوهر بحثه دعوةً إلى التعاطي مع هذه المواضيع على أساس الفهم القريني الصحيح لحيثيات الزمان والمكان. ثم استعرض بعض مشاكل حقوق الإنسان في المجتمع العربي ـ المسلم، ليخلص بعد مناقشة موجزة لها إلى الحث على اعتماد «الديمقراطية المنظمة» كحل أمثل يضمن خلق التوازن في هذا المجتمع.

● وفي المقالة الأخيرة، التي تحمل عنوان «محصلات إدراكية متباينة في فهم حقوق الإنسان: مداخلات آسيوية ـ أفريقية في مؤتمر حقوق الإنسان» لخص الأب «توماس ميشيل» أبرز وجهات النظر التي تبادلها المؤتمرون في ما يتعلق بحقوق الإنسان، أثناء «مؤتمر حقوق الإنسان» الذي عقد برعاية الأمم المتحدة في «ڤيينا» في شهر حزيران من العام 1993.

وقد أوجز الأب «ميشيل» الآراء التي حملها ممثلو مختلف الدول، من آسيا وأفريقيا وأوروبا وأميركا، حول نقاط الجدل الرئيسية الخمس، وهي:

1 ـ هل هناك صفة أحادية عالمية لمبادىء حقوق الإنسان؟ أم أن هذه المبادىء تتأثر بمواصفات الهوية الثقافية؟

2 ـ هل هناك أفضلية لحقوق الفرد على حقوق المجتمع، أو بالعكس؟

3 ـ هل يجب أن تكون المساعدات الإنمائية مشروطة برصد مسبق لدرجة الالتزام بحقوق الإنسان؟

4 ـ هل تراعى أية ازدواجية معيارية في تطبيق حقوق الإنسان؟

5 ـ هل تعتبر «حماية الفرد أو المجتمع من الوقوع ضحية العدالة» حقاً من حقوق الإنسان؟

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

وفي الفصل الثالث تناول موضوع «الحوار والتعايش المطلوب في لبنان»، فرأى أن لا حواجز تحجز اللبنانيين عن الحوار، وأن الذي يمنعهم من ذلك هي الأوضاع الخارجية، سواء كانت دولية أو إقليمية، وهي التي تجد مصلحتها في اختلاف اللبنانيين؛ وأن الحوار لا يصحُّ أن يكون مجرّد حالة استعراضية إعلامية.

أما مسألة «عقدة الخوف عند مسيحيي لبنان» فرأى أنها تنطلق من وهم كبير، لأن الظروف الآن غيرها في القرن التاسع عشر، وأن الحرب اللبنانية جاءت بعد أن استُهلكت هذه المقولة في المجال السياسي حتى كادت أن تختفي، وبدأ الوهم ينقشع من جراء التعايش المشترك في مختلف المجالات، ولكن أُعيد إنتاج الخوف من جديد بواسطة هذه الحرب من قِبَلِ بعض الدول التي لا يناسبها أن يعم السلام والأمن في لبنان، وأن يعيش اللبنانيون بدون خوف أو عقد تجاه بعضهم بعضاً، كذلك رأى أن إثارة مسألة الخوف ليست إثارة لمسألة تعيش في حقيقة الواقع المسيحي، ولكنها إثارة لشعار سياسي يُراد للمسيحيين الطيبين أن يختزنوه من أجل الوصول إلى بعض الأوضاع السياسية السلبية للعقدة التي يثيرها المتآمرون على المنطقة كلها.

ثم عاد إلى موضوع «الجمهورية الإسلامية في لبنان» فطمأن المتخوفين بقوله: إن هذا المشروع ليس من المشروعات الواقعية التي تمتلك إمكانات التنفيذ في المستقبل المنظور، وهو يُطرح كعنوان فكري سياسي كما تطرح الأحزاب الأخرى التي لا تتوافق مع المسيحية كالماركسيين والقوميين والاشتراكيين.. إلخ، ثم تساءل: هل الماركسية أقرب إلى المسيحيين من الإسلام؟ فلماذا الخوف من طرح الجمهورية الإسلامية ولا خوف من طرح الجمهورية الماركسية؟ علماً أن الطرح الإسلامي هو أقرب إلى المسيحية من الطرح الماركسي ومن كل فكرة علمانية أخرى، وهو طرح موضوع للفكر والحوار والمناقشة. وقال: ليس هناك من خوف على مستقبل المسيحيين في لبنان إلا من خلال أنفسهم عندما يفكرون بأنهم فريق مميّز عن الآخرين، أو عندما يعيشون عقدة الاضطهاد بطريقة مَرَضيّة. ومن ثم دخل إلى مسألة الامتيازات بين المسلمين والمسيحيين في لبنان، تلك الامتيازات التي يعتبرها

المسيحيون الشرط الأساس لاستمرار وجودهم في المنطقة (وهو ما يعبر عنه بمسألة الخوف المسيحي)، فأوضح أن الواقع العالمي الممثل بالتوازنات الدولية ألغى كل الأسباب التي أدت إلى هذه الامتيازات. وبالتالي فإنها من وجهة نظر أولى تحولت إلى تعقيدات شاركت في اهتزاز الوجود المسيحي في لبنان بدلاً من تثبيته، وذلك في الحروب التي جرت بين المسيحيين والمسلمين مما أدى إلى هجرة بعض المسيحيين إلى خارج لبنان هرباً منها، فكيف سيكون وضع المسيحيين إذا استمرت هذه الحروب التي سببها وجود الامتيازات؟ وما استمرار الامتيازات إلا لجعل المسيحيين والمسلمين ورقةً بيد الاستكبار العالمي، يلعب بهم على أساس العصبية ضد بعضهم بعضاً لتحقيق أهدافه على أرض لبنان وبواسطة اللبنانيين الذين تحولوا إلى آذان تسمع دون عقول تفكّر. ومن وجهة نظر أخرى (وهي مما يتعلق بمسألة النظام)، فإن المسيحية تعاني فراغاً في مسألة القانون والحكم والحكومة والسياسة، وليس هناك طرح لدولة مسيحية كما هو الحال عند المسلمين، ولذلك فإن طرح قضية الدولة الإسلامية هو كما يطرح العلمانيون الدولة العلمانية.

وبالنسبة لخصوصية الواقع اللبناني المتمثل بالتنوع الديني والطائفي والمذهبي والفكري، فقد رأى أنه يجب التحدث عنه في بعدين: البعد الفكري الحضاري، والبعد السياسي المعقد؛ البعد الأول يمثل غنى للفكر وحركة حية في المسألة الحضارية، وهو لا يمثل مشكلة إذا بقي في الإطار الموضوعي، إذ يؤدي إلى لقاء وينتهي إلى وحدة. أما البعد الثاني فهو مسبب المشكلة ومعطل حركية البعد الأول، إذ يمثل حالة بغي على الآخر وعدوان عليه، ومن خلاله تتسلل القوى الخارجية لتجعل من التنوع اللبناني ساحة تجارب للحروب والفتن والاهتزازات السياسية على مستوى المنطقة، وفيه أيضاً تتحرك طبقة من المسيحيين والمسلمين، هي الطبقة الغنية الرأسمالية لتسيطر على القرار السياسي والاجتماعي والفكري في لبنان... ثم قال: إن للبنان رسالة حضارية روحية إنسانية تستطيع إغناء تجربة الشعب اللبناني وتفاعل الرسالات، وتفاعل الحضارات، كما تستطيع أن تُغني المنطقة في ذلك كله، ولكن المشكلة في لبنان أن هناك جماعة من السياسيين في

الدائرتين الإسلامية والمسيحية يعيشون التخلف الفكري، ويعيشون بمسبقاتهم الفكرية الخارجية، ولذلك فإنهم سر مشكلة لبنان، وليست المشكلة في هذا التنوع الإسلامي ـ المسيحي.

وإذ إنه لا أحد في المستقبل المنظور يملك أن يؤكد فكرة في الساحة السياسية من أجل استقطابها فقد دعا إلى تأسيس «دولة الإنسان في لبنان»، وبشكل مرحلي، يتساوى فيها اللبنانيون في الحقوق والواجبات ـ بعيداً عن أي امتياز لأي فئة على فئة، وبعيداً عن كل تهاويل الخوف والخوف المضاد ـ تنتهج سياسة (لا غربية ولا شرقية)، متفاعلة مع محيطها، معادية لإسرائيل المغتصبة لأرض فلسطين.

وفي الفصل الرابع، تناول قضية العلاقات الإسلامية ـ المسيحية في الواقع الراهن وفي المستقبل، فرأى أنها ذات بعدين:

البعد الأول: ويتمثل في خوف الاستكبار العالمي والصهيونية العالمية من الأصولية الإسلامية باعتبارها مشكلة لهما، فيخلق الأزمة في الواقع المحيط بها ويعطيها الاسم المناسب للتركيبة الداخلية للمجتمع؛ ففي دوائر التعددية الدينية يفتعل الأزمة وكأنها بين الإسلام والمسيحية أو اليهودية، وفي الدوائر الإسلامية يفتعل مقولة الاعتدال والتطرف، أو السلفية والمعاصرة... والحل هو في الوعي الثقافي المنفتح على الوعي السياسي، وفي الربط بين الواقع وخلفياته الخارجية، والظاهرة ومكوناتها السياسية والأمنية.

أما البعد الثاني: فهو سلبيات العنف الروحي المتمثل في عنف الإخلاص الذي يحوّل صاحبه إلى مشاعر وأحاسيس وانفعالات لا تستطيع التعبير عن نفسها إلا بالوسائل العنيفة المباشرة، لأنها لا تعيش عقلانية الفكر، وهدوء الإحساس، ومسؤولية الإيمان.. والحل هنا يضطلع به المؤمنون الواعون الذين يملكون قوة العقل ومسؤولية الإيمان ورسالية الدين، بإعادة النظر في طريقة إثارة الإحساس الديني في نفس المؤمن. وقد يكون من الضروري في هذا الاتجاه أن ينشأ في الدائرة الثقافية الإسلامية أو المسيحية برنامج علمي فكري للدراسات

المشتركة التي تمنح كل فريق معرفة أصول فكر الفريق الآخر وفروعه، وذلك من خلال المصادر التي يرتضيها. ومن ثم إجراء الحوارات الفكرية بين الفريقين من خلال دائرة التفاهم ومواجهة الفكر للفكر الآخر، ولقاء الفكر بالفكر، والدين بالدين في نقاط الوفاق، وإدارة الحوار في نقاط الخلاف على أساس إيجاد الجو الإيجابي الذي يخفف من ضغط الانفعالات القاسية والتوترات اللاهبة، ويوحي بالمزيد من التلاقي والتعاون، أو بالانفتاح الروحي على الآخر على أساس الأرض المشتركة، أو الكلمة السواء. وعلى ضوء ذلك يمكن الانطلاق إلى القيم الروحية والأخلاقية في المسيحية والإسلام لدرسها في طبيعتها المفهومية أو في حدودها العملية وإيحاءاتها الاجتماعية، للاتفاق على نظام أخلاقي مستمد من الدينين معاً فيما جاء به القرآن والإنجيل. ومن ثم يمكن الإطلال على المسألة السياسية في القيم المشتركة في الرسالتين: في قضية الظلم والعدل، والحرية والعبودية، والاستكبار والاستضعاف في ساحة الصراع المتنوع في العالم كله، للتخطيط لحركة عالمية مسيحية وإسلامية لمواجهة الاستكبار السياسي والاقتصادي والأمني والثقافي.

ثم تناول مفهوم النظام عند المسلمين والمسيحيين في النواحي الثابتة والمتغيرة، والوضع المسيحي ـ الإسلامي في إطار النظام الإسلامي من خلال بعض الجزئيات: كالمواطنية والمساواة والجزية والزكاة والأقلية والأكثرية. وبعد ذلك ناقش قضية التطبيق العلمي على النظريات القرآنية والكتب المقدسة الأخرى، إن كانت في الإطار التاريخي أو في الظواهر الكونية. وحول نظرية التبشير عند المسيحيين والدعوة عند المسلمين والارتداد عند الجانبين دعا إلى إقامة حوار موضوعي في النطاق الفكري لهذه القضية لتصبح عملية تنافس لا صراع، بعيداً عن الارتباطات الخارجية الاستعمارية. ثم استعرض واقع الحركات الإسلامية الأصولية في الواقع العالمي الراهن؛ ولا سيما في الواقع الشرقي، وقضية العنف شرقاً وغرباً، ومثيريها، وموقف الإسلام منها.

وفي الفصل الخامس، توسع قليلاً في وضع المسيحيين في ظل النظام الإسلامي، فاستعرض رعاية الإسلام للمسيحيين في تاريخه كله ومحافظته على

وجودهم، في الوقت الذي ألغى فيه الحكم المسيحي للأندلس الوجود الإسلامي في أسبانيا كلياً. أما عن قضية وصول المسيحيين إلى المراكز القيادية العليا في ظل الدولة الإسلامية، فتساءل: هل يقبل الماركسيون في الدولة الماركسية شخصاً غير ماركسي في مصادر القرار؟ وفي الدول الليبرالية مثل بريطانيا أو فرنسا أو أميركا هل يقبل حزب ما إذا استلم الحكم شخصاً من الحزب المنافس في مركز القرار؟ ثم ناقش بعض القضايا من خلال الجانب التطبيقي في النظام الإسلامي مثل قضية أهل الذمة والجزية المطلوبة منهم وعقدة الخوف المسيحي من هذه القضية، فأوضح المفهوم الإسلامي الصحيح لهذا الأمر، لا ما يصوره بعض المسيحيين من خلال عدم فهمهم للنص القرآني، أو تحريفه عن دلالاته الحقيقية إلى دلالات تنفيرية مشوهة له. وكذلك ناقش نظرية أهل العهد (المعاهدة) المتقدمة نظرياً وتطبيقياً عن نظرية أهل الذمة، والتي تشبه إلى حد ما نظرية العقد الاجتماعي الذي جاء به «جان جاك روسو». ثم أثار مسألة الارتباط بالخارج، والمرجعية الدينية والسياسية وعلاقة ذلك بالمواطنية سلباً وإيجاباً عند كلا الجانبين والحل المقترح لهذا الأمر.

أما القسم الثاني، فإنه قد قسّم إلى ثلاثة فصول: فصل للحوارات، وفصل للمحاضرات، وفصل للمقابلات الصحافية.

الفصل السادس، وبه يبدأ القسم الثاني، يتضمن مجموعة من المحاورات جرت بين العلاّمة السيد وبعض القساوسة والرهبان حول القضايا العقدية؛ النظرية والتطبيقية، بين المسلمين والمسيحيين.

الحوار الأول[1]، وهو الذي جرى مع ثلاث شخصيات من الطائفة البروتستانتية، هم: (طوم غوتمان) الأميركي، وهو المشرف العام في «مؤسسة الرؤيا العالمية»، والقسيس الهولندي (هرمان) من مؤسسة «الأبواب المفتوحة»، وأستاذ اللاهوت (ليندل بولينغ). تناول هذا الحوار بعض الموضوعات الدينية واللاهوتية في علاقة الرسالات السماوية بعضها ببعض، ونظرة الغرب

(1) نُشر في جريدة «النهار» اللبنانية، يوم الأربعاء 25 ربيع الثاني 1413هـ/ 21 تشرين الأول 1992م.

الاستعمارية للمسلمين خاصة، وكيفية بلورة الموقف الإسلامي من المسيحيين واليهود لدى الشعوب الغربية المأخوذة بالمفهوم الاستعماري واليهودي العنصري للموقف الإسلامي.

والحوار الثاني[1]، وهو الذي جرى مع الكاهن الإيطالي (برناردو تشير فليرا)، وتناول أسباب انجذاب الشباب نحو الماركسية الملحدة وعودتهم عنها، وسبل التعاون بين المسلمين والمسيحيين لمواجهة الإلحاد والماركسية، وأهمية نشوء علاقات بين الرسالات السماوية من خلال الحوار الفكري والحب المتبادل بين الناس جميعاً، والوضع الإسلامي المسيحي في فلسطين المحتلة تحت ظل الهيمنة الإسرائيلية المدعومة من الغرب الاستعماري لا المسيحي، والعقبات التي تضعها إسرائيل وحلفاؤها ضد اللقاء والحوار بين المسيحيين والمسلمين، وتحريكها للصراعات والحروب العنصرية في المجتمعات المتنوعة الأديان والمذاهب والطوائف.

والحوار الثالث[2]، وهو الذي جرى مع القسيس الهولندي الدكتور (فان دار بيل أندرو)، وتناول كيفية التعاون بين المسلمين والمسيحيين لمنع هيمنة الاستكبار العالمي على المستضعفين في العالم، والحالة الروحية التي كان يدعو لها السيد المسيح (ع) والنبي محمد (ص) وكيف تطورت عكسياً وتغيرت مع الزمن بحيث أصبحت بعيدة عن الجذور والينابيع الصافية، وكذلك النظر إلى المشكلة الفلسطينية بعين واحدة هي العين اليهودية وتشويهات الإعلام الغربي الرسمي المنطلق من مصالح سياسية في المنطقة.

وتضمن الفصل السابع من الكتاب مجموعة من المحاضرات ألقاها العلاّمة السيد في الجامعة الأميركية وكلية بيروت الجامعية تتناول موضوع الحوار الإسلامي المسيحي.

---

(1) جرى بتاريخ 8 آذار 1988م، وبُثّ في التلفزيون الإيطالي، ونشر في عدة صحف ومجلات عربية وأجنبية.

(2) جرى بتاريخ 27 آذار 1992م، ونشرته جريدة «النهار» بتاريخ 31 آذار 1992م.

المحاضرة الأولى، وهي بعنوان «تأملات في الحوار الإسلامي المسيحي»، سنستعرضها فيما بعد.

أما المحاضرة الثانية، فهي بعنوان: «شخصية السيد المسيح (ع) ـ قراءة في المعالم والمواقف»[1]، وأهم ما تضمنته: العقدة من الحديث الديني، فذلك سمة المادي والروحي، مصادرة الدين، الصورة القرآنية للسيد المسيح (ع)، العبودة لله، الرسالات.. مراحل لا إلغاء، رفض الجبروت، الرفق والعنف، الدين والسياسة، استغلال الموقع، الطائفية العشائرية، ثم أسئلة الحضور التي تمحورت حول: الحوار والانفتاح، هل القرآن هو الحجة؟ الحوار وحكم الإسلام، الإسلام والعلمنة، ألوهية السيد المسيح، الموقف من القديسين، استقطاب المسيحية، هل مات السيد المسيح؟ بدء الحياة وخلق آدم، هل المسيحيون كفّار؟ الدولة الإسلامية.

ثم المحاضرة الثالثة، وهي بعنوان: «الحوار، لماذا؟»[2]، وشملت موضوعات: المناطق الخفية والذاتية، حصار الكلمات في الحوار، الحوار والغرور، الأسلوب القرآني في الحوار، الحوار بشرط الانتماء الفكري، نقاط اللقاء، الحب والخوف والقيم الأخلاقية في الدين، المسيحية والغرب، مسألة اللاهوت، النظام الطائفي في لبنان، الحوار المنتج هو حوار الشباب.

أما المحاضرة الرابعة والأخيرة في هذا الفصل، فهي بعنوان: «الإسلام والمسيحية بين ذهنية الصراع وحركية اللقاء»[3]، وأهم ما تضمنت: المسافة بين التعددية والوحدة، احترام حرية العقل، التعددية الدينية، مخاطبة الأنبياء لعقول الناس، دعوة إلى عقلنة المنطلقات الدينية، السيف والفكر، فهم

(1) ألقيت في قاعة «الإسامبلي هول» في الجامعة الأميركية في بيروت بتاريخ 22/ 12/ 1992م.

(2) ألقيت في كلية بيروت الجامعية، ونشرت على حلقتين في جريدة «النهار» بتاريخ 27 ـ 28/ 1/ 1993م.

(3) ألقيت في قاعة «الإسامبلي هول» في الجامعة الأميركية، بدعوة من «نادي السلام وحقوق الإنسان» في الجامعة بتاريخ 19/ 1/ 1994م.

التاريخ، الوجدان الإنساني والدين، بين التبشير والدعوة، الحوار الفكري الموضوعي بين المسيحية الإسلام، دعوة إلى حركية الفكر في اتجاه الآخر، لبنان والوطنية، مَنْ يحاور مَنْ... ثم أسئلة الحضور التي تمحورت حول: التشريع، وجود الله، الدين والحروب، واقعية اللقاء بين القمة والقاعدة، الطائفية السياسية، العلمانية، شرط محبة الأعداء، الوطن والولاء، العقيدة والتفكير، النظريات العلمية والمعتقدات الدينية، مشكلة المتعصبين، الله والعقل الكلي، اللجان والمقابر.

أما الفصل الثامن، فقد تضمن مجموعة من المقابلات الصحفية[1] جرت مع العلاّمة السيد، وكلها تدور حول الحوار الإسلامي ـ المسيحي: موضوعاته ـ سبل تحقيقه ـ أهدافه... وهي نفس الموضوعات التي تناولتها الفصول السابقة للكتاب، ولكن تخللتها بعض الأسئلة الهامشية، مثل: رأي السيد في اتفاق الطائف (ص 309)، والمؤتمر الدولي للسلام (346)، وبالنسبة للسينودس الذي دعا إليه البابا يوحنا بولس الثاني (357 و440)، والمجلس الإسلامي الشيعي الأعلى (366)، العلاقة مع الفاتيكان (358)، والبطريرك صفير (316)، اتهام السيد بالتعصب الشيعي (368)، وبالمرشد الروحي لحزب الله (368)، الحوار الإسلامي ـ الإسلامي (319 و395)، إسرائيل والقدس وموقف الفاتيكان (390 ـ 392)، المقاومة اللبنانية والموقف المسيحي (349)، المسيحيون واتفاق الطائف (441)، المفهوم الغربي للديمقراطية (429)،... وغيرها.

والآن نعود إلى ما تبقى من القسم الثاني:

(1) مقابلتان مع جريدة «النهار»، سنشير إليهما بعد قليل. ومقابلة مع نشرة «شؤون الأوسط»، العدد الرابع عشر، كانون الأول 1992م. ومع جريدة «السفير»، ضمن حلقات «حوار بين خصوم الزمن القديم». ومع جريدة «الديار» بتاريخ 19/ 4/ 1992م. ومع مجلة «البلاد» بتاريخ 24 و31/ 10/ 92. ومع جريدة «نداء الوطن» بتاريخ 22 ـ 23/ 12/ 92. ومع مجلة «السبيل» الصادرة عن كلية الإعلام والتوثيق بتاريخ 17/ 6/ 92. ومقابلتان مع جريدة «العهد» بتاريخ 20/ 12/ 92 و8/ 1/ 93. وفي الختام جزء من مقابلة صحافية لم تنشر أجراها الأستاذ موفق مدني بتاريخ 16/ 9/ 1992م.

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

الكتاب التذكاري لعادل خوري*

قراءة جورج كتوره

«أنتم جميعاً إخوة»، العنوان الذي اختاره الناشر، أو الناشران للكتاب التذكاري الذي نشر بمناسبة بلوغ البروفسور الأب عادل تيودور خوري الستين من عمره. والعنوان ليس اختياراً ليناسب من حمل صفة كهنوتية بقدر ما هو تأكيد على خيار من اتخذ الأخوة شعاراً وممارسة. يشهد على ذلك أمران، مقالاته ودراساته المتعددة التي تحمل عنواناً يتكرر باطراد: الحوار التحاور وعدم القبول بوجود خصومات أو أعداء. والانتقال المباشر إلى حقل الآخر مجالاً للدراسة والتقريب. فيختار الكاهن اللاهوتي الإسلام مجال دراسة وتفهم وترجمة وتواصل، بحيث تصل الأفكار من يجب أن تصلهم من منبعها وعبر رافد متخصص وأصيل.

والأمر الآخر اتخاذ الحوار وسيلةً تبلغ معه حد الحرفة، إن صح القول، من خلال رعايته لمعهد خاص بذلك يخرج من إطار التحاور بالاجتماعات بين أطراف مختلفة وأحياناً متصارعة، حيث النتيجة مصالحات، وتبويس لحى (على الطريقة اللبنانية) إلى الحوار على الورق، حيث النتيجة تواصُلٌ بين ذات وآخر، وحيث يتم التبادل بين الذات والآخر لتأمين نوعٍ من التفاهم. فالتكامل والتوحد حتى لو ظلت هذه الغاية أملاً ترعاه فكرة الواحدُ المتعالي الذي يرعى كل الموحدين.

(*) Ludwig Hagemann, Ernst Pulsfort (Hg.): Ihr alle aber seid Brüder. Festschrift für A. Th. Khoury zum 60. Geburtstag. Würzburger Forschungen zur Missions-Und Religions-Wissensehaft. Oros Verlag, Altenberge. 1990. 640p.

في كتاب كهذا تتجاوز صفحاته الستمائة صفحة، ويحوي حوالي الثلاثين مقالة موزعة على محاور عشرة، تصعب القراءة ويصعب التلخيص. ومع ذلك ستكون مطالعتنا محاولة تعطي القارىء لمحة عن معظم المقالات الموضوعة بالألمانية.

«أنتم جميعاً إخوة» مقالة كارل كارتلجي Karl Kertelge، أستاذ اللاهوت في جامعة مينستر. يختار صاحب المقالة عبارة لا ترد إلا في إنجيل متى موضوعاً لتأمله، وهي تأتي في سياق حوار ينتقد فيه المسيح تعاليم الكتبة والفرّيسيين ويعظ فيها تلاميذه بقوله: «وأما أنتم فلا تدعوني رابي فإن معلمكم واحد وأنتم جميعكم إخوة». والمقولة التي تعالج هذه الفقرة هي مسألة سلطة الكتبة والفريسيين باعتبارهم من العرافين أو العلماء. وبرأي اللاهوتي صاحب الدراسة تأتي هذه العبارات لتضع العلم بيد المعلم الوحيد ـ المسيح وبيد أبيه الذي في السماء. أما معنى الدعوة للأخوّة فهي تعني الدعوة الأولى لإنشاء كنيسة. والأخوّة التي تجمعهم تعني الانتقال من سلطة الأعلى إلى سلطة العمل، أي العمل الرعائي الذي يقومون به. فالمؤمنون يصبحون إخوة بفعل إيمانهم بالمسيح معلمهم وبفعل وعيهم لانتمائهم إلى جماعة. كما يلاحظ أن هذه الفكرة كانت واردة أيضاً لدى المسيحيين الأول ودليله على ذلك مخطوطات البحر الميت. كما تشير أيضاً إلى نوع من السلوك أو من الأخلاقيات التي يجب أن تتوفر في الجماعة فلا أحد يعلو فيها ما دامت تعمل بكلمة المعلم. ومن هنا يخلص المؤلف إلى القول بأن المكان الذي تجد هذه الجماعة مجال عملها فيه هو الكنيسة. وبذلك تتخذ هذه العبارة «إنكم جميعاً إخوة» بعدها الاجتماعي. ومن هذا التوسع يخلص المؤلف إلى ما يتعدى النص ليؤسس عليه أن الأخوّة لا تعني التواصل مع جماعة أهل الكنيسة أو لنقل أهل المعتقد الواحد، بل هي أخلاقٌ بها يتم التواصل مع الوثنيين على ما جاء في أقوال أحد آباء الكنيسة، فكم بالأحرى مع سواهم. وبالتالي تصبح الدعوة إلى الأخوّة دعوةً إلى الحوار. وبلغة أخرى تجهد المقالة لإثبات سند لاهوتي قوي للحوار. للحوار داخل الكنائس والحوار مع خارجها. ولا سيما مع الأديان الأخرى، ومنها الإسلام.

تخلص المقالة الثانية وهي لبيتر أَنتس Peter Antes، أستاذ مقارنة الأديان في جامعة هانوفر، وهي بعنوان، اللاهوت كمعيق للحوار مع علامة استفهام، بما يفيد التساؤل ـ إلى نتيجة مماثلة تطرح الاستفهام وتوحي بإيجاد مبرر لاهوتي لمقومات الحوار المسيحي، والمسيحي الإسلامي، وبل المسيحي اليهودي. وهي تلاحظ شكلاً من أشكال الهوة في النظرة اللاهوتية إلى الأمور. إذ يقتصر علم الكلام، أي اللاهوت الإسلامي على تقديم نظرة متعالية عن الله. أي إنه علم يبحث في الله لذاته. في الوقت الذي تحول فيه اللاهوت المسيحي إلى أنتربولوجيا، أي إلى علم لصالح الإنسان. هذا ما يؤكده اللاهوتيون المعاصرون. وهذا ما يبرز عن تقديم معنى التجسد في الدين المسيحي. إلا أن المعنى الذي يعم ذلك كله هو ربط هذه الأسرار بالحب الذي يتجلى بعملية التجسد، وبإنزال الوحي على الأنبياء منعاً لأية ضلالة. من هنا يختم الباحث مقالته باعتماد نوع من اللاهوت جديد وهو يسميه باللاهوت الإبراهيمي التوحيدي وقوامه اعتماد نظرة عن الله تقدمه بوصفه الخالق والقاضي العادل. والله الخالق يعني الرجوع إلى الأصل الأول للوجود وبعث فكرة جديدة لا تجعل من الله مالك العالم بقدر ما تجعل الإنسان المستفيد من هذه الملكية. والله العادل، وإليه يجب تقديم الحساب يعني إعطاء معنى لوجود الإنسان ولتصرفاته. مما يعني أيضاً تطوير سلوكية أخلاقية إنسانية توضع قواعدها بوحي ما نجده في القرآن والعهدين.

أما هانس فالدنفالس (Hans Waldenfels) أستاذ اللاهوت في جامعة بون فقد تناول وجه العلاقة بين اللاهوت والعلوم الدينية. الملاحظة لها ما يبررها في إطار التدريس الأكاديمي في الجامعات الألمانية، حيث للعلوم الدينية ولمقارنة الأديان أقسام خاصة لا علاقة لها باللاهوت الذي يدرس بشقّيه الكاثوليكي والبروتستانتي في معاهد مستقلة. أما الدراسة فهي محاولة للخروج من القول باعتبار اللاهوت جزءًا من الإرث الغربي ـ (المسيحي حصراً) وجعله جزءًا من الثقافة الإنسانية. وبالمقارنة مع المنحى الأكاديمي في بلدان متعددة لاسيما في الجامعات الأميركية، حيث ينظر إلى الدين من زاوية قوته الاجتماعية الفاعلة يقترح الباحث جعل الأديان مادة دراسة اجتماعية من داخل معاهد اللاهوت المتخصصة والتي لها في ألمانيا تاريخها الطويل. وإذا كانت المعاهد الألمانية

قد أوجدت فروعاً متخصصة تطال الديانات تاريخاً وبنية وتفسيراً فالمطلوب من هذه المعاهد أن تتعامل الآن مع الأديان في واقعها الحي وبذلك يفتح المجال أمام حوار من نوع جديد الحوار البناء.

وتراعي مقالة كلامنس ريشتر، حول القداس الإلهي عناصر التواصل المسيحي اليهودي وفي إطار الحوار بين الأديان بتتبّع بعض الطقوس والممارسات التي انتقلت إلى المسيحية من اليهودية لا سيما ما يحتفل به في القداس الإلهي باعتبار ذلك قمة الاحتفال الديني في المسيحية. مما يجعل الليترجي موضوع تحاور بين الديانتين. هذا بغض النظر عن النظرة إلى الليترجيا اليهودية وما إذا كان لها من وجود باعتبار انتهاء بعض التقاليد مع هدم الهيكل. مع مراعاة استمرارية بعض المقدسات (طريقة الصلاة، التفسير، القراءة... إلخ) في المعابد.

أما الليترجي بالمفهوم الأول للكلمة وبالمعنى اليوناني للكلمة فهي علاقة بين الله وخلقه، حوار بين الجماعة والإله والمبادرة كانت دائماً للإله الذي يدعو شعبه فيستجيب. وفي المسيحية ظل الأمر إلى حد ما كذلك، إذ يعتبر القداس الإلهي استجابةً لهذه الغاية وبدليل ما يتلى وبدليل التسلسل الكهنوتي والعلاقة مع جماعة المؤمنين. واعتبار أن الله موجود دائماً مع مؤمنيه. ومما يشهد أيضاً على التقارب الليترجي المسيحي ـ اليهودي استخدام نصوص من العهد القديم في صلوات مسيحية أو نسج صلوات جديدة مشابهة لما كان (أو ما زال) يتلى في المعابد، مما يفتح المجال واسعاً للحوار وللمصالحة على ما يريد الكاتب إنهاء مقالته به.

أما الأب فارنر فانزورا العامل في أسقفية مدينة كولن فقد اختار البحث في سبل الحوار المفتوحة بين المسيحيين والمسلمين انطلاقاً من توسع معنى الكلمة اللاهوتية التي تشير إلى أبعاد التحاور بين المسيحيين (Ökumene)، حيث يوسع مدلولها ليطال ما أنزل الله من تعاليم وقوانين وقواعد، أي بما يطال ما يرد عند غير المسيحيين أيضاً. وفي موضوعتنا الإسلام هو المعني. وهذا ما جاءت بعض المجامع الكنسية لتؤكد عليه معنى وضرورة. إذ أصبحت الدراسات اللاهوتية

وحتى العلمانية المسيحية أكثر قبولاً للدين الإسلامي كدين توحيدي. وقد تم تجذير ذلك في المعاهد الاستشراقية، سواء التي تأخذ الدين الإسلامي مادة كاملة أو حتى تلك التي تعنى بالكنيسة المسيحية حصراً. وقد أكدت المجامع الكنسية على هذا الاعتراف وأصبح جزءًا من بعض بنودها المعلنة؛ وذلك باعتباره بادرةً للحوار والتلاقي والتواصل. تتعزز هذه الممارسات في إطار التسامح المتبادل الذي تظهره الجماعات الدينية التي تشكل أكثرية في السكان تجاه الجماعات الأقل عدداً. ولذلك لا يستغرب وجود كنائس في بلدان أغلب، بل كل سكانها من المسلمين.

أما في أوروبا، فثمة مواطن يختلف فيها الأمر بوجود عدد كبير من المهاجرين (ألمانيا والأتراك مثلاً، أو فرنسا والمهاجرون من شمال إفريقيا). والمقالة تبحث بعد ذلك في التنظيمات التي أقامها الأتراك في ألمانيا وهي أحزاب، أو فروع لأحزاب نشأت في بعض مدن ألمانيا الكبرى والتي تتابع من هناك أوضاعها السياسية في الداخل مما لا يجعلها مؤهلة لإقامة حوار مع الساحة التي تقيم فيها. لا ينفي ذلك وجود بعض الحركات والمحاولات التي سعت للحوار. إلا أن المؤلف يرى أن الأجيال اللاحقة، أجيال الأولاد والأحفاد ستكون ربما، أكثر قدرة على فهم متطلبات مثل هذا الحوار.

أما س. باليش، فقد تطرق إلى موجبات الدرس الديني مطبقاً ذلك على المعاهد أو المدارس في ألمانيا منطلقاً من فلسفة هذا الدرس كما وضعتها البرامج أو المناهج المعلنة. إلا أن دراسته قد اقتصرت على إبراز بعض الأمور، منها تمسك الإسلام بالنص، والأمور التي أثيرت حول إعلان مبدأ حقوق الإنسان وما تبعه من إعلانات إسلامية موازية. إلا أنه خرج بنتيجة إيجابية، إذ قدر الاهتمام المتزايد بجعل قضية التعليم الديني قضية تهم الإنسان، أي بنقل الجدل حول ماهية الارتباط بالنص أو بالسلف إلى الاهتمام بالإنسان بما لديه من مشاغل آنية وطارئة أو ما قد يستجد منها.

وفي إطار مماثل يقدم يوهانس ليرمان وصفاً لواقع الدرس الديني في ألمانيا، حيث تزايد عدد التلاميذ المسلمين بفعل تزايد عدد العمال من بلدان شتى (تركيا،

دول البلقان والدول العربية أو الإسلامية الأخرى). كما يقدم توصيفاً لما يجب أن يستخلص من الدرس الديني مضيفاً الإرشادات التي يجب أن لا تتناقض والأسس التي تبنى عليها القوانين الألمانية من حيث احترام الإنسان نشأة ووضعية وانتماءً. علماً أن التركيز قد تم على ما جرى إعداده في منطقة معينة من ألمانيا، وهي منطقة شمال الراين ـ فستفاليا. وقد جاء في التوصيات اللازمة لإنجاح الدرس الديني أن تكون الإرشادات المطلوبة متلازمة مع روحية التشريع الألماني ومنسجمة مع روحية النص وعلى أن تكون أيضاً حية من حيث إعطاء الدرس بحيوية تتطابق مع ذهنية الطالب وتوجهاته ومشاكله. وأن تركز على النقاط المشتركة بين الإسلام والمسيحية كقاعدة للحوار وكمسلمة له لا يمكن تجاوزها.

أما ارهارد ماير، فقد اختار المقارنة بين بودا والمسيح مركزاً على مفهوم الحرية عند كليهما. منطلقاً أساساً من دراسة تناولت حياة وشخصية السيد المسيح (دراسة ر. غواrديني الصادرة عام 1983 في فريبورغ). ومقاربة مفهوم الحرية يدخل هنا ضمن مقارنة الأديان وهي تعالج من ضمن مفاهيم الديانتين وبخاصة من ضمن مفهوم الحب، الحب الإلهي وإرادة الخلاص أو خياره ومفاهيم أخرى كالتوحد والألوهية، مع الإشارة إلى هامش الحرية المتبقي مع هذه العواطف أو هذه التوجهات.

تعالج مقالة أرنست بولسفورت مفهوم الغورو (المعلم) في الهندوسية وتحديداً في أحد فروعها بالمقارنة مع مفهوم المعلم في التعاليم المسيحية والكنسية انطلاقاً من مفهوم الخلاص الذي تتضمنه الديانتان. وإذ كان المعلم يلعب دور المرشد أو الحكيم أو إذا كان رمز الألوهة فهو في أحد فروع الهندوسية (السيفانية) الإله نفسه، الذي يتمظهر في المعلم. وجه الشبه واضح هنا مع التجسد في المسيح الإله حسب تعاليم الكنيسة. فالإله سيفا والمسيح المعلم بتمظهرهما إنما يكشفان الإله أو هما وسيطان للإله، وسيطان بما يحملان من نعمة الإله. وبما أقاما من مراسيم (سر العماد، العلاقة بين المعلم والتلميذ وعلاقة المسيح بالرسل... إلخ). تتجلى هذه العلاقة الأخيرة (المسيح/ الرسل) في إنجيل يوحنا، حيث تبدو النزعة الصوفية التي

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

مما دعا الكماليين إلى رفض هذا الانتماء وجرهم أكثر فأكثر باتجاه المذهب السني السائد وقد تفجر ذلك بخلافات دينية بلغت ذورتها أواخر السبعينات.

أما لودفيغ هاغمان، فقد اختار البحث في الأصولية الإسلامية منطلقاً من الأحداث التي وقعت عام 1987 إبان موسم الحج إلى مكة، حيث قام الحجاج الإيرانيون بتظاهرات قمعت بشدة. ويقدم المؤلف عرضاً سريعاً لتطور الإسلام وتكوينه لمجتمع تقوم فيه الأمة على اندماج الديني بالمدني ومتوقفاً عند العودة إلى السلفية التي أوجدت بعض الدول الحديثة كالسعودية وليبيا وباكستان والسودان. وإلى قيام عدد ممن يعرف بالمصلحين أو المجددين. وإن قدر للثورة الإيرانية النجاح فلارتباطها بأفكار متعددة منها الأفكار الخلاصية ـ (المهدوية) وتقديم الاستشهاد وسيلة للخلاص الفردي ولإقامة نظام اجتماعي عادل أو لخدمته. فالإمام الحسين الذي قاوم الدولة الأموية واستشهد في كربلاء قد تحول إلى مثل ونموذج في الثورة على الظلم. وبعده أصبحت الشهادة طريقة للخلود ولكسب نعيم الجنة، أي أنها أصبحت طريقة لإنجاح الثورة.

ويعالج الفصل الخامس الإرث المشترك بين اليهودية والمسيحية، فيعالج ديتر فيتر، أستاذ العهد القديم واللغة العبرية في المعهد اللاهوتي الإنجيلي لجامعة بوخوم الشكل الروائي في قصة تضحية إبراهيم بإبنه إسحق من حيث التركيز على صيغة تراتب الأفعال ومدى عكس ذلك للصلة بين الله وإبراهيم، وتالياً بين فعل الأمر والطاعة التي تعكس إيمان إبراهيم. وفي مقالة مشتركة يعالج كل من روبرت فنينغ وإريش زينجر مسألة الموت والدفن في التوراة وذلك من زاوية أركيولوجية ودينية. الملاحظة الأولى تتعلق بالطريقة البدائية بدفن الموتى في الأرض، حيث يبرز مفهوم العودة إلى الأرض الأم، مع تسجيل بعض المعاينات الأخرى كاتجاه رأس المدفون تجاه الشرق (عادة مصرية) ومراعاة الدفن بين الأشجار، إذ [illegible]مثل الأشجار قوة الأرض الأم. ومع مراعاة أخرى تتعلق بالقيامة، أو بالخلود (د[illegible] بعض الأغراض الشخصية مع الميت). هذا ما تسجله الدراسة عن مدافن المر[illegible] الأولى (العصر البرونزي).

وفيما بعد تسجل الدراسة وجود مقابر محفورة في أرض صخرية مع محتويات أكثر إتقاناً وبخاصة عند ميسوري الحال. ويلاحظ هنا انتقال المقابر من الأودية إلى السفوح وتحول المقابر إلى مقابر عائلية، وبعد القرن التاسع والثامن قبل الميلاد يلاحظ وجود رؤوس تماثيل وكتابات تسجل اسم الميت وصفته. ويلاحظ أيضاً اتّساع القبر واحتواؤه على أغراض متعددة. وفي المراحل اللاحقة يلاحظ كذلك تأثر أشكال الدفن بمؤثرات خارجية فارسية أو رومانية وهلنستية إن من حيث شغل القبر أو جدرانه أو أرضيته أو حتى وضعيته داخل المدفن.

ويمتاز بحث كارل لونينغ الباحث في علم تفسير العهد الجديد بعودة إلى أعمال الرسل باحثاً فيها عن نشأة الكنيسة الأولى من خلال العلاقة باليهودية والوثنية آنذاك. فهل كانت الجماعة الأولى، أو الكنيسة الأولى انفصالاً عن اليهودية أو تكميلاً لها. والبحث بذلك بحثاً عن هوية المسيحية انطلاقاً من كنيستها الأولى، أي من تمظهرها الأول. وقد اختار الباحث المقطع الذي يتحدث عن العنصرة، أي عن اللحظة التي تجمع فيها الرسل وحلّ عليهم الروح القدس ليشرعوا بعدها بالتبشير في أرجاء المعمودة. يعتبر الباحث هذا حدثاً يوحي بظهور الرسل أصحاب رسالة، أو توجه جديد تجاه الشعب، أي أنهم قد شكلوا جماعة أخرى مغايرة، أو مختلفة عن جماعة اليهود مما يوحي ببعث هوية جديدة صار عليها أن تعلن عن نفسها بالرغم من فشل التبشير في الوسط اليهودي. وقد عزا لوقا ذلك إلى اليهود أنفسهم لا إلى تقصير الرسل. وإلى التغير الذي حاول الرسل إدخاله على عمل الهيكل الذي يجب اعتباره بعد الآن مكاناً للتعليم والصلاة لا للتضحية. وإلى ذلك يضيف المؤلف رؤية لوقا لحسن انتشار المسيحية وذلك من خلال تصور يجمع بين ثقافة اليهود والرؤية الهللينية، أي من خلال الجمع بين ثقافة دينية سائدة وبين رؤية فلسفية للعالم. يمكن أن يضاف هنا أن عدداً آخر من الرسل قد وعى هذه المشكلة وسعى لحلها مع الإشارة إلى تميز بعضهم بثقافة فلسفية إغريقية أتاحت له هذا الانفتاح (يوحنا مثلاً).

ويتناول الباب السادس من هذا المؤلف الضخم مسألة اللاهوت والكنيسة بين الماضي والحاضر. وهنا يستعيد ونفريد كرامر بداية البحث عن هوية الكنيسة من خلال الجدل الذي أثير باكراً عبر تناقض الحقيقة مع العادة.

أساس هذا الجدل ما جاء على لسان المسيح في نقل من إنجيل يوحنا: «أنا الطريق والحق والحياة». وقد أشار آباء الكنيسة الأول إلى ذلك عبر تجسد الحقيقة بشخص المسيح. مما يعني أن الحقيقة هنا لم تكن تعني بعث نظرية في المعرفة تقوم على استخدام العقل والنظر والتفكر بقدر ما تقوم على تقبل المسيح بوحيه وتعاليمه على أنه الحقيقة، أو الحق بلغة أكثر دقة. وبلغة أخرى يعني ذلك تأكيد الخلاف مع اليهودية، الوسط الذي وجد فيه المسيح وفيه عاش وفيه بشّر إيحاءً بإعطاء شيء جديد، بديل ناسخ لمعطيات أو لمجريات الأمور (العادة). هذا ما عاينه الإنجيليون الأول وما أكدوا عليه وكان ذلك يعني تأكيداً على هوية جديدة وعلى مناحي جديدة.

ويعالج فرنر فولبرت مسألة الحرية الدينية بالمقارنة أولاً مع مبدأ حقوق الإنسان وتالياً داخل الموقع الديني بالذات، أي من خلال علاقة هذه الحرية بالخطيئة. أما المبدأ الثالث الذي تعالجه هذه المقالة فهو يتناول الحرية الدينية في حال وجود أكثر من جماعة دينية في دولة واحدة مركّزاً على عدم الوقوع في الخطأ ومميّزاً بين أبناء الديانات ومن هم على الوثنية. وفي إطار العلاقة مع الإسلام يطرح المقال من مبدأ الحوار بعض الأفكار التي تقول بفصل الدين عن الدولة وجعل الحرية أساس التعامل والهدوء واحترام القناعات الدينية عند الآخرين.

بعد ذلك يبحث غرهارد ساوتر في ما يسميه باللاهوت الذي يقترن بموقعه، سواء كان هذا الموقع تاريخياً كأن نبحث في لاهوت لوثر بحسب موقع آرائه في النص وفي حقبة تاريخية معينة أو بحسب موقعه من محيطه، أي بترابطه مع هذا المحيط حينما يربط اللاهوت بالروابط الاقتصادية والاجتماعية. فلا يعود اللاهوت بذلك موضع تأمل وتحليل، بل يصبح مهمة فكرية منتجة كما يصبح له وظيفة تقوم على تحرير الإنسان. فالخلاص الإلهي لا ينفصل عن الخلاص الإنساني. إن

اللاهوت هو بهذا المعنى فعل تحرر. ولا يفهم إلا بهذه العلاقة العضوية مع الجماعة مع الناس مع ما لهم من حياة ثقافية اجتماعية سياسية. وبعبارة واحدة حياة إنسانية، أي حياتهم كبشر مع بعضهم بعضاً.

ما هو دور الكنيسة في عالم اليوم، حيث تسود مفاهيم التعددية، هذا ما يطرحه أندرياس بشته Bsteh في مداخلته متجاوزاً القول بوجود التوحد حيث توجد الحقيقة. وقد أشار المؤلف إلى المجامع المقدسة التي راعت باستمرار الحفاظ على الوحدة وسط التنوع بأشكاله المختلفة ثقافياً وحتى دينياً.

وكذلك يعالج بيتر هنيرمان مسألة قريبة تتناول أسس التعليم الديني المسيحي مركّزاً على الأبعاد اللاهوتية والفلسفية، إذ لا بد من إيجاد أسس للإيمان بالإله الواحد. والفلسفة تعتبر واحداً من هذه الروافد، إذ تؤكد على التوحيد حتى لو كان ذلك من اعتبارات منطقية أو انطولوجية. المبدأ الواحد. المبدأ الأول. المبدأ الأخير... إلخ (الفلسفة اليونانية، ديكارت، ليبنتز)، أو حتى لو كان إثبات هذا المبدأ مجرد فرضية (هيدغر).

بعض الأفكار عن الملائكة، يوردها هربرت فورغليمر في مقالته مشيراً أولاً إلى القاموس الهائل الذي ما زال يدخل الملائكة في كل شيء. كما يشير إلى المعتقدات الشعبية وإلى المتوارثات حول خلق الملائكة وأجسادهم وأرواحهم، وإلى استعادة توما الاكويني لأفكار المدرسة الرشدية حول الجواهر المفارقة (والملائكة منهم). أما الجدل اللاهوتي اللاحق. فقد دار حول خلق الملائكة مما دفع للقول: «إذا كان للملائكة من وجود فإن الله قد خلقهم». وحول وظيفتهم ظل الاعتبار الأكثر شيوعاً، هو التوسط بين الله والمخلوقات. ومن التصورات الأخرى تسوق الدراسة أن الملائكة وبحسب مختلف التصورات قد يكونون على صورة البشر، أو إنها ذات وجوه ميتولوجية، أو هي ذوات خلقها الله لتظهر كلمته أو لتلعب دوراً في خلاص بني الإنسان. وإذا لم يكن من مجال لفهم الملائكة أو لتصورهم فثمة مجال لفهم وظيفتهم أو للتحدث عن عالم خاص هو عالم الملائكة القابل للتدخل حتى في الأحلام كما نعلم من العهدين القديم والجديد. أما أسماء الملائكة فمنها المعروف وهو قليل. أما

عديدها فلا حصر له، خاصة إذا أعدنا إلى الأذهان فكرة الملاك الحارس التي ترافق كل إنسان.

في القيم ومفهوم سلم القيم يعالج برونو شيللر تطور هذا المفهوم من زاوية فلسفية وإنتربولوجية آخذاً نقطة انطلاق من فلسفة نيتشه إلا أنه لا يتوقف عندها، بل يستعرض ما جاء حول الموضوع عند كل من الاكويني وأرسطو وكانط وأ. ب. بش (O. P. Pesch) مركّزاً على معنى التحديد الصرف وعلى ربط التحديد بالعمل وبالفطرة.

أما لودفيغ موث، فقد اختار موضوعاً يتسم بالطرافة، إذ تناول العلاقة بين الكنيسة والثقافة المقروءة بعد الألف الثالث، أي مع بداية القرن المقبل، حيث يفترض أن تكون الأمية قد زالت من الوجود، وحيث ستتمتع الشعوب بثقافة مكتوبة. الإشارة الأولى تنطلق من خيار اعتماد النص «المكتوب» مادةً للتبشير. وقد أورد العهد القديم ذلك (كلمة قرأ أو مشتقاتها ترد 32 مرة). كذلك تناقش المقالة إمكانية معرفة المسيح القراءة. بكل الأحوال تظل الرسالة المكتوبة، أو الأثر المكتوب مادة تأمل وكأنها ترسي علاقة شخصية لا مجرد بلاغ، كما في المادة التي تعتمد الخطاب أداة توصيل.

في مقالة طويلة تتطرق إيريس ميللر العاملة في كلية اللاهوت الكاثوليكي في جامعة مينستر إلى التفسير الأنثوي للاهوت في العهد القديم. تشير أولاً إلى فتح أبواب المعاهد اللاهوتية أمام النساء لدراسة هذا النوع منذ الاختصاص. وقد تواتر ذلك منذ الستينات لكن بعد المرور بالعديد من الصعوبات إن فيما يتعلق بمسألة الدراسة أو قبولها أو بمسألة نشر دراسات لعالمات لاهوت في ألمانيا كما في الولايات المتحدة. في بحثها لأدبيات العهد القديم تثبت الباحثة وجود تصور قديم للإله الأنثى. ومن الدراسات اللغوية تنطلق بعض الدراسات لتقول إن الإله يهوه كان في الأساس إلهاً أنثى ورمزه القمر. وهذا ما نجده عند بعض الشعوب السامية والاسم القديم له كان (إياهو). خلاصة القول الإقرار بوجود مجتمعات أمومية قبل المجتمعات الأبوية مما أتاح القبول بتصور من هذا القبيل. عن التحول إلى مجتمع أبوي وإلى إله ذكر تشير الباحثة إلى دراسات

تؤكد التحول في مرحلة تحول الشعب الكنعاني إلى مجتمع إقطاعي. فالنصوص الأوغاريتية تؤكد على الطابع الأمومي للمجتمع وتالياً على ألوهة النساء. وربما أمكن تحديد زمن التحول إلى الإله الذكر مع التحول إلى التوحيد الكامل وتالياً إلى الديانات السماوية. أما الأدلة الأخرى فستستقيها الباحثة من الأساطير والخرافات ومن المكتشفات الأثرية، لا سيما في أوغاريت التي برزت للوجود صدفة عام 1929 وبعدها توالت الدراسات عنها. والأبرز هنا دراسة غردا فايلر التي تؤكد وجود «ربّة واحدة هي بمثابة إلهة كل الإلهات». علماً أن ثمة دراسات لاحقة قد قللت من هذه الأهمية. إلا أن ذلك لا يلغي القيمة الدينية لمجتمع كانت الحياة فيه تقوم على مبدأ الأمومة.

في فصل سابع نجد دراسات تناولت مقارنة الأديان ومنها دراسة أولى عن دلالة الماء في التوراة والقرآن. والباحث هو جورج غيرشاك الذي استعرض ما جاء حول الماء في التوراة وفي العهد الجديد، وأخيراً في القرآن مشيراً إلى وظيفته إن في الإحياء أو في الحروب أو في استخدامه كسلاح في يد الجيوش كما في يد الأنبياء، بل والآلهة. (الطوفان ـ عبور موسى البحر واستخدام البحار). بعض الأمور تبدو مشتركة كالاستخدام في النظافة أو الطهارة. كما نجد بعض الإشارات الرمزية لاستخدام المياه. (بيلاطس وغسل يديه تبرءاً من دم المسيح). كما نجد آيات في القرآن حول تسخير المياه لخدمة الإنسان...

أما وليم ج. هوي، فقد تناول موضوع حوريات الجنة في القرآن وفي التصورات الأخروية عند القديس توما الاكويني. المقالة تعاند الرأي السائد عن عدم وجود اهتمام بالحياة الحسية، وحياة اللذة في الآخرة عند المسيحيين، بحيث تبدو الصورة مقتصرة عل رؤية الإسلام للحياة في الآخرة. التأكيد الأول نجده في الحديث عن الأكل في الآخرة والحجة الأولى يجدها اللاهوت في عبرة تناول المسيح الطعام بعد القيامة. أما الاكويني وباطّلاعه على بعض ما يرده في الإسلام من اعتبار لحياة حسية في الآخرة، فقد انطلق من رفض قاطع لهذا النمط من الحياة لعدم الحاجة لها، ولعدم تقديرها في تحديد السعادة. صحيح أن الاكويني قد قدر مدى السعادة بتحقيق حاجة الجسم أيضاً

(لذة الأكل، لذة الجنس) إلا أن تساؤله الأول قد طاول الحاجة الفعلية لمثل هذه اللذات في تحقيق السعادة بغضّ النظر عما إذا كانت موجودة فعلاً (في الآخرة) أم لا. قد تكون من الأمور التي تؤدي إلى كمال معين دون أن تكون بالضرورة سبباً للكمال. ثمة في النصوص عند الاكويني ما يشير إلى القول بأن الجسد سيتحول روحاً في الحشر، لكونه روحاً بل لعلاقته بالروح.

ثمة أجزاء أخرى في هذا المؤلف الضخم تلقي أضواء على الديانات في آسية وفي إفريقيا. مقالة عن التأمل في البوذية القديمة. الباحث يراجع التعابير المستخدمة حول تقنية التأمل من خلال النصوص القديمة وفي لغتها أو لغاتها القديمة الصينية والسنسكريتية ولغة أهل التيبت. مع التأكيد على وجود طبقات متعددة في التأمل الذي يتوازى فيه الألم مع الفرح.

أما روديغر شوت، فقد عُني في بحثه الغني بالإبراز من خلال حوادث فردية حدود العلاقة بين القانون (الوضعي) والدين في إفريقيا مركّزاً على حالات عينية عاينها الباحث في إقامات له متعددة في أوساط قبلية في بوركينا فاسو وفي شمال غانا. والحالات التي يعرضها (خيانة زوجية مثلاً) وما يعرض لها من أحكام وضعية أو دينية يعارضها ويقارنها الباحث بالممارسات القبلية التي تدخل فيها الأعراف والتقاليد والعقائد وبعضها بدائي يدخل فيه السحر والأحكام السحرية.

أخيراً، ومن الفلسفة الغربية نجد مقالتين عالجت الأولى انطلاقاً من نشيد زيوس، الموضوع أصلاً باليونانية (القرن الخامس الميلادي على الأرجح) وجهاً من وجوه العلاقة بين الأدب والفلسفة وذلك من خلال نقل الأدب لأفكار فلسفية، تتناول مفاهيم كالكلمة والعقل والموجود والكون والوجود... إلخ. في حين تناولت المقالة الأخيرة إسهام شلينغ في قيام فلسفة طبيعية. وهي لأستاذ الفلسفة في كلية اللاهوت الكاثوليكي في جامعة مينستر، الجامعة الأكثر إسهاماً على ما يبدو في هذا المؤلف الضخم.

تنطلق فلسفة شلينغ الطبيعية من عدم الاعتراف بوجود فارق (طبيعي) بين ما هو حي وما هو غير حي. فالحياة سيرورة وما هو غير حي هو كذلك لوضع

يعتريه نقص ما. حتى أن القول بوجود نفس كلية يعتبر بالنسبة إليه فرضيةً تثبت وجود فيزياء عليا. هذا بغض النظر عن مصدر هذه الأفكار من أفلوطين أو بركليس. أما ما يريده شلينغ فهو إظهار نوع من التراتب يربط بشكل منهجي بين أقسام الموجود، أو بشكل آخر إيجاد نظام منهجي يشكل حلقة الوصل المفقودة هذه، أو نقطة العبور اللازمة. في فقرة أخرى يعالج الباحث التأثيرات المحتملة لفلسفة شلينغ على الفلسفات المادية، لا سيما الماركسية ويرى أنه ربما كان القول بالتحول الكمي إلى تحول نوعي أثراً من آثار فلسفة شللنغ. ما تثيره الدراسة وإن كان معظمه بصيغة الاحتمال يظل مهمّاً من أجل إظهار مدى الترابط في الفلسفة الألمانية التي لا مجال لقياس جذورها أو جذوعها أو قممها.

قد لا يكون لهذه المراجعة خلاصة وأنا اعتمدت تقديم العدد الأكبر من المداخلات، بتبسيط كما يخيل إلي بعد انتهاء هذه المراجعة حتى لا أقول باختصار. إلا أن الأهم هنا كان متعة القراءة. متعة قراءة كتاب جامع لمحاور متعددة ظل الدين رابطها. الدين هنا ليس ديانة بعينها بقدر ما هو رسالة جامعة بين أمم وشعوب خلقهم الله ليتعارفوا. وبهذه الذهنية أظن أن الكتاب قد وضع. فالخيط الجامع فيه حوار عميق يمتد من حواريي المسيح إلى حوار الحركات الدينية الأصولية، إلى حوار الفلسفة مع الدين وإلى تجاور الأديان في أقصى المشرق، بحيث خُيِّل إلي أن ثمة فكرة وضعت وجاء الكتاب بتنوعه ليغنيها فيزيدها عمقاً وتركيزاً وانطلاقاً. إذ لا يُعْقَلُ أن تظلّ مثلُ هذه الكتابة أسيرة موقف دون أن لا يكون لها التأثير اللازم حتى لو لم يبد ذلك جليّاً لوهلةٍ أولى. فللحوار نتيجة متوقعة أو مأمولة. وهو هنا يبدأ متشعباً لكنه دائماً في إطار العلاقة المعروفة والمطلوبة. حوار مع الذات وحوار مع الآخر.

البيانات الإسلامية ـ المسيحية المشتركة
(جولييت حداد)*

مراجعة هيثم مزاحم

نشر معهد الدراسات الإسلامية والمسيحية التابع لجامعة القديس يوسف في بيروت مؤخراً نصوصاً مختارةً من البيانات المسيحية ـ الإسلامية المشتركة التي صدرت خلال الفترة الممتدة بين عام 1954م/ 1373هـ و1992/ 1412هـ. الكتاب من إعداد جوليت حدّاد بإشراف الأب أوغسطين دوبره لاتور والدكتور هشام نشابة اللذين قدّما للكتاب.

والنصوص المنشورة في الكتاب هي البيانات الرسمية المشتركة الصادرة عن بعض اللقاءات الإسلامية ـ المسيحية (29 لقاءً) التي تمت خلال العقود الأربعة الماضية، في عدد من مدن العالم تحت عناوين مختلفة.

الوثيقة الأولى هي نص البيان الختامي للمؤتمر الإسلامي/ المسيحي الذي عقد في بحمدون (لبنان) في 22 ـ 29 نيسان 1954م (19 ـ 26 شعبان 1373هـ) وكان موضوعه: «القيم الروحية للديانتين المسيحية والإسلامية». والمؤتمر الذي نظّمته جمعية «الأصدقاء الأميركان للشرق الأوسط»، وضمّ 74 مشاركاً من رجال الدين المسلمين والمسيحيين قدموا من 22 بلداً في الشرق والغرب، لم يخفِ دوافعه

---

* جوليت حداد، البيانات المسيحية ـ الإسلامية المشتركة (من 1954م/ 1373هـ إلى 1992م/ 1412هـ، نصوص مختارة)، دار المشرق ـ بيروت 1995.

السياسية. فهو معدٌّ أساساً لمجابهة «تيارات الإلحاد والمادية التي تتسرب إلى الجماعات والأمم» أي بمعنى آخر لمواجهة المد الشيوعي، لكن يبدو أن الجانبَ الإسلامي، ولاسيَّما العربي، قد ركَّز أن يشتمل البيان على توصية تستذكر القضية الفلسطينية ومعاناة الشعب الفلسطيني المشرّد وتطالب بالعمل على عودته إلى أرضه، وحلّ قضيته «على أسس من العدالة والحق تضمن استقرار السلام في الأرض المقدسة».

الوثيقة الثانية هي نص البيان الرسمي للمؤتمر، الذي عقدته اللجنة الدائمة المنبثقة عن مؤتمر بحمدون، في الإسكندرية، من 9 إلى 15 شباط 1955م/ 16 ـ 21 جمادى الثانية 1374هـ. ويتحدث البيان عن القيم الروحية للديانتين الإسلامية والمسيحية التي تجب إعادة إحيائها في العالم المعاصر لمواجهة المادية والإلحاد والفساد الاجتماعي والروحي. وقد شدَّد البيان على ضرورة تعزيز التفاهم المتبادل بين الديانتين العظيمتين للمساعدة على فهم كل طرف لعقائد وآراء الطرف الآخر بأسلوب يمتاز بالتقدير والاحترام، ويبتعد عن التهجم والافتراء، من أجل التوصّل إلى التعاون المشترك في سبيل المصلحة العامة، ونشر الحق الإلهي في العالم كله.

كما يؤكد البيان على أهمية تعزيز «الأسرة المبنية على تقديس الله واحترام بني الإنسان» لأن الأسرة هي المؤسسة الأساسية للنظام الاجتماعي.

وبعد عرضه للقيم الأخلاقية والروحية المشتركة بين الديانتين، يعلن البيان أن المسيحيين والمسلمين «متّحدون في الاعتقاد الثابت بالله الخالق.. وأن بين الفريقين أوجه اتفاق عديدة...» تتمثل في مبادىء أساسية كبيرة يجب العمل «على دعمها والدفاع عنها وإزالة العقبات في سبيل تحقيقها».

الوثيقة الثالثة هي نص البيان الصادر عن لقاء «لجنة مواصلة العمل للتواصل الإسلامي ـ المسيحي» المنبثقة عن المؤتمر السابق، الذي عُقد في بحمدون بين 15 و18 حزيران (يونيو) 1956م/ 6 و9 ذو القعدة 1375هـ.

ويركّز البيان المقتضب على استنكار الظلم والعدوان وسفك الدماء واغتصاب

الأوطان وكبت الحريات والتمييز الجنسي والعنصري والديني، وإعلان «براءة الديانتين من جميع أنواع العدوان على الأفراد والشعوب في أرواحهم وممتلكاتهم وسائر حقوقهم الإنسانية، ذلك العدوان المخالف مخالفةً صارخةً لمبادىء القرآن والإنجيل». والجدير بالذكر أن «مناخاً من الحذر والمعارضة أخذ في النموّ حيال النوايا الحقيقية لهذه المبادرة الغربية» (الأميركية) حيث رفض الأردن إعطاء ترخيص للجنة لعقد اجتماعها في القدس مما أثّر على أعمال المؤتمر فجاءت المذكرة الختامية بعيدةً عن الغاية الأولى المنشودة للقاء، ألا وهي: «التعاون المبني على إيمان مشترك بالإله الواحد».

أما **الوثيقة الرابعة** فهي عبارةٌ عن نصٍ صادرٍ عن المجمع الفاتيكاني الثاني في 21 تشرين الأول (نوفمبر) 1964م/ 16 رجب 1384هـ، إضافةً إلى جزء من التصريح حول علاقة الكنيسة مع الديانات غير المسيحية الصادر عن الفاتيكان في 28 تشرين الثاني (أكتوبر) 1965م/ 3 رجب 1385هـ. ويعتبر هذان النصان موقفاً رسمياً للكنيسة الكاثوليكية من الإسلام.

وتكمن أهمية النصين في التغيّر الجذري الذي طرأ على موقف الكنيسة الكاثوليكية من الإسلام. فالنص الأول يعلن «أن تدبير الخلاص يشمل أيضاً أولئك الذين يؤمنون بالخالق، وأوّلهم المسلمون الذين يعلنون أنهم على إيمان إبراهيم، ويعبدون معنا الله الواحد، الرحمن الرحيم، الذي يدين الناس في اليوم الآخر».

أما النص الثاني فيقول: «وتنظر الكنيسة بعين الاعتبار أيضاً إلى المسلمين الذين يعبدون الله الواحد الحي القيوم الرحيم ضابط الكل خالق السماء والأرض مكلّم البشر. . وإنهم يجلّون يسوع كنبي وإن لم يعترفوا به كإله ويكرّمون أمّه مريم العذراء. . وينتظرون يوم الدين. . . ويؤدون العبادة لله ولاسيما الصلاة والزكاة والصوم.

وإذا كانت قد نشأت على مرّ القرون، منازعات وعداوات كثيرة بين المسيحيين والمسلمين، فالمجمع المقدس يحضّ الجميع على أن يتناسوا

الماضي وينصرفوا بإخلاص إلى التفاهم المتبادل ويصونوا ويعزّزوا معاً العدالة الاجتماعية والخيور الأخلاقية والسلام والحرية لفائدة جميع الناس».

الوثيقة الخامسة هي بيان الندوة اللبنانية التي عقدت في بيروت في 8 تموز (يوليو) 1965م/ 9 ربيع الأول 1385هـ، تحت عنوان «المسيحية والإسلام في لبنان»، وشارك فيها ستة محاضرين ثلاثة مسيحيين وثلاثة مسلمين.

واعتبر البيان أن لبنان هو الموطن المختار للحوار الإسلامي المسيحي لما فيه من انفتاح بين العائلات الروحية وتعاون وتفاهم وانسجام. وأكد البيان تلاقي الديانتين في إيمانهما بالله الواحد وبقيامهما معاً على تعزيز قيم روحية ومبادىء خلقية مشتركة تصون كرامة الإنسان وتنهض بالأرض ومن عليها في محبة وسلام.

الوثيقة السادسة هي «نتيجة الحوار المسيحي ـ الإسلامي» الذي عقد في كرتيني (سويسرا) في 2 ـ 6 آذار (مارس) 1969م/ 12 ـ 16 ذو الحجة 1388هـ، حيث جمعت حصيلة مباحثات المشتركين في هذا النص.

يرى المشتركون في المؤتمر ضرورة الحوار بين المسلمين والمسيحيين بفعل:

«أ ـ القرابة الخاصة والتاريخية بين الديانتين؛

ب ـ النقد الذاتي الذي تمتاز به الديانتان؛

جـ ـ الوضع الناجم عن اختلاط السكان، فهو يضطرهم إلى تلافٍ متنامٍ يزيد في مسؤوليات الديانتين لجهة الحياة المشتركة المثمرة؛

د ـ من الوضع التاريخي الحالي الخاص ولاسيّما في مسؤولية الديانتين المشتركة بما يخص قضية الشرق الأوسط».

وغاية الحوار الأولى ـ بنظرهم ـ «هي حمل الديانتين على تأمين الاحترام المتبادل وتعزيز التفاهم.. والغاية الأخرى هي طرح مشترك للأسئلة التي تؤدي إلى

التجدّد والتعمّق الروحيين. ويؤدي مثل هذا الحوار إلى تعهد مسؤوليات مشتركة على الصعيد العملي وتحقيقها. ما هو المشترك بين الديانتين؟ سؤال يسعى المشتركون للإجابة عليه، «لأن من المهم في الحوار أن يرى الجانبان أموراً متماثلة، فهدف الحوار ليس التوصّل إلى اتفاق مصطنع بل يجب أن لا ينحرف نحو التوفيقية والنسبية»، إنما إلى تلاقٍ «لا في ما يقرّب بينهما فحسب، بل أيضاً في ما يميّزهما فيحثهما على طرح الأسئلة الصحيحة».

ويدعو المؤتمر أن يعاد النظر في التصوّرات الدينية التقليدية في عالم آخذٍ في تحوّل عميق، بحيث يشمل الحوار «مسائل اجتماعية وأخلاقية كالإنماء والسلام والتربية ومعرفة سبل تحرير الإنسان الحقيقي».

وعلى المتحاورين «أن يسعى كل جانب منهم أن يفهم الآخر كما يفهم ذاته، وأن تؤدى الشهادة للحقيقة في جوّ احترام الآخر وحريته، وأن يتجنب الحوار كل تشويه لديانة الآخر ويحاربه، وأن يتم النقاش بطريقة يساهم فيها كل جانب بالتعلّم من الآخر على الصعيدين الفكري والروحي».

ولعلَّ أبرز القضايا والأسئلة التي طرحها المتحاورون كموضوعات بحث في المؤتمرات اللاحقة هي:

أ ـ كيف تعرّف اليوم الكتب المدرسية والنصوص الدينية الإسلام والمسيحية؟ كيف تنظم الدروس اللاهوتية؟

ب) ما المشاكل الناتجة عن تمازج الجماعات المتزايد وما هي الحلول؟

ج) كيف يمكننا تصوّر التبشير والدعوة ومحاولة اجتذاب الآخرين؟

د) هل بالإمكان القيام بصلاة مشتركة بين المسلمين والمسيحيين؟

هـ) ما هي مسؤولية الإسلام والمسيحية تجاه مشاكل عصرنا الإنسانية والاجتماعية، ولاسيّما مفهوم الدولة ودورها، تحرّر المرأة، العلاقات بين البلدان الغنية والفقيرة؟».

ويمكن القول أنه في هذا المؤتمر حُدّدت المهام العملية التي يمكن أن تؤدي بالحوار بين الديانتين إلى نتائج عملية بعيداً عن المجاملات والبيانات المشتركة التوفيقية، حيث يجد القارىء في نصوص البيانات المشتركة اللاحقة تكراراً لمعظم ما جاء في هذه الوثيقة أو إجابات على الأسئلة التي طرحتها.

الوثيقة السابعة هي نص البلاغ المشترك لكل من الفاتيكان ووفد المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية في القاهرة إثر زيارة قام بها الوفد إلى الفاتيكان من 16 إلى 20 كانون الأول (ديسمبر) 1970م/ 17 ـ 21 شوال 1390هـ.

وخلاصة ما دعا إليه البيان المشترك هو البقاء على اتصال وتعيين كل فريق ممثل عنه يؤمن الصلة بين الهيئتين، وبذل الجهود لتعزيز العلاقات الجيدة بين المسلمين والمسيحيين وتقوية الأخوة القائمة بين مؤمنين يشتركون في احترام كل القيم الدينية والإيمان بالله، والقيام بعمل دؤوب في سبيل العدالة والسلام في العالم؛ ولاسيّما في الشرق الأدنى.

«الانفتاح والتعاون لإزالة التعصّب وسوء التفاهم» هو عنوان الندوة التي عقدت في برمانا (لبنان) بين 12 ـ 18 تموز (يوليو) 1972م/ 30 جمادى الأولى و6 جمادى الثانية 1392هـ، برعاية مجلس الكنائس العالمي. «وهي المرة الأولى التي يقام فيها لقاء إسلامي مسيحي بهذه الأهمية، إذ بلغ عدد المشتركين 46 شخصية دينية وجامعية من مسلمين ومسيحيين بالمساواة، قادمين من 20 بلداً، ناهيك بالشخصيات اللبنانية الرسمية من مسلمين ومسيحيين».

وقد جاء في البيان الصادر عن الندوة: «إننا نود أن نطيع معاً الله في خدمة إخوتنا البشر وفي مساعينا لأجل العدالة والسلام. نحن نعلم أننا مختلفون في توقعاتنا ودوافعنا السياسية وأن لدينا لغةً لاهوتية وعقائد مختلفة جداً، منسجمة مع تقاليدنا المختلفة. غير أننا وجدنا أن لقاءنا يمكنه أن يكون فرصة التزامنا تجاه الله وتجاه إخوتنا البشر.

لقد قبلنا ألا يسعى حوارنا إلى إلغاء اختلافاتنا بل بالأحرى يحصيها في جوّ من المصارحة والنقد، وأن نقارنها بما يأتينا من الديانة الأخرى».

ويرفض البيان الاكتفاء بجامع مشترك صغير والتلاقي في توافقية مشوهة وعجولة بل في الانفتاح على الله الذي يقودنا إلى الأمام، وحدَّد البيان مبادىء موجّهة للحوار هي:

«أ) شهادة مخلصة: كم يطلب بعضنا من الآخر إلغاء اقتناعاتنا أو إخفاءها. في كل حوار يجب أن يشهد أي منا أمام رفاقه وأمام الله عن دوافع أمانته. فهذه الشهادة المخلصة تستطيع أن تبعد كل اكتفاء ذاتي أو ريبة أو مخاوف غير معلنة.

ب) الاحترام المتبادل: نعتقد أن الاحترام المتبادل هو مبدأ ضروري لحوارنا. وهذا لا يتضمن فقط مجرّد التعايش، بل نظرة متفهمة لهواجس المتحاور واقتناعاته وتعاطفاً مع صعوباته وإعجاباً بمنجزاته. علينا أن نمتنع عن كل مقارنة بتأكيدنا عظمة تراثنا على حساب ضعف تراث الغير وسموّ أفكارنا المبدئية تجاه واقع الآخرين الهزيل.

ج) الحرية الدينية: يجب أن نحافظ بكل حرص على الحرية الدينية. وهذا لا يتضمن احترام حقوق كل أقلية دينية وحسب، بل احترام كل فرد. ومع إقرارنا بأن للديانتين دعوةً رسولية علينا أن نتجنَّب كل جذب واقتناص أكان ذلك بضغط من الأكثرية على الأقلية، أم من قبل الأقلية بواسطة الامتيازات الاقتصادية والثقافية... والأسوأ في هذا المجال هو استغلال ضعف الأُميين والمرضى والشبيبة».

يتابع البيان عرض ما تم اكتشافه في اللقاء عبر النقاشات والمداخلات الشفهية والمكتوبة، ولاسيَّما مسألة الجماعة العالمية، وفهم الوحي، والديانة والمجتمع، والممارسة الدينية. ثم يختتم باقتراحات عملية قد تكون مفيدةً في المجتمعات التي تتعايش فيها الديانتان. وتشدّد هذه الاقتراحات على إمكانات التعاون بين الجماعتين الإسلامية والمسيحية، «على صعيد العمل والصلاة، في بناء الوطن وتطوير الحقوق الإنسانية والدينية، وفي معركة العدالة والسلام»، كالعمل في فرق ملتزمة الإنماء الريفي أو حملات مكافحة الأميّة أو العيادات الصحية، أو كالتصدّي لمشكلات الشبيبة الضائعة. كما تدعو إلى العمل داخل الجماعة الدينية الواحدة على إزالة الأحكام المسبقة وعلى إشاعة تقدير متبادل أكثر عمقاً للآخر وضرورة

تجنّب كل جدل، وعلى توفير كتب، وتدريب معلمين ووضع برامج لندوات، من أجل التعريف بتراث الآخر وعقائده. ويمكن القول أيضاً أن هذه الندوة قد حدَّدت الأسس العملية لإيصال الحوار الإسلامي ـ المسيحي لغايته المنشودة وخرجت من الأطر النظرية إلى الخطوات العملية للتقريب بين الديانتين وخلق التعاون بين الجماعتين الدينيتين على الصعيدين المحلي والعالمي.

في لقاء لاغون (غانا)، الذي عقد من 17 إلى 21 تموز (يوليو) 1974م/ 16 جمادى الثانية إلى 1 رجب 1394هـ تحت عنوان: «الإيمان بالله الواحد والجماعة الإنسانية من أجل التعاون بين المسلمين والمسيحيين في أفريقيا على صعيد العمل والشهادة»، تم البحث في الوسائل الكفيلة بالوصول إلى تفاهم أفضل وتعاون أجدى بين المسلمين والمسيحيين في أفريقيا. وفي المذكرة المشتركة الصادرة عن اللقاء ثمة نقاط جديدة علاوة على المبادىء المشتركة التي تكرَّرت في اللقاءات السابقة المذكورة آنفاً. ولعلَّ أبرز هذه النقاط هي التالية:

1 ـ الدعوة من أجل التعاون بين الطرفين من أجل تحسين الأوضاع المعيشية والقانونية للمسلمين حيث للمسيحيين القدرة على ذلك وبالعكس.

2 ـ إقامة صلوات مشتركة من أجل تطور المجتمع ككل.

3 ـ تبادل التهاني لمناسبة الأعياد الدينية للجماعتين.

4 ـ التعليم الديني في المدارس يجب ألا يقتصر على ديانة واحدة، بل أن يشمل الديانتين. حتى لو كانت المدرسة لا تضم إلا تلاميذ من ديانة واحدة، فيجب أن يثقف هؤلاء التلاميذ حول الديانة الأخرى.

5 ـ مراعاة الاحترام المتبادل لمعتقد الآخر في حالة الزواج المختلط.

6 ـ عدم استغلال ضعف الآخرين من أجل تحويلهم الديني وتقديم المساعدة المجانية دون تمييز أو مقابل.

7 ـ التشديد على أن الحوار ليس مجرّد نوعاً من المقارنة بين الديانات، للتعرّف إلى معتقداتها بطريقة أكاديمية، وهو يختلف عن محاولة هداية

الآخرين ويقف موقف النقد منها إذا ما اعتبرت الهداية عملية لكسب عدد أكبر في عضوية كل ديانة.

الوثيقة اللاحقة هي البيان المشترك الصادر عن اللقاء بين المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ووفد الفاتيكان إثر زيارة الأخير إلى القاهرة من 9 إلى 16 أيلول (سبتمبر) 1974م/ 22 ـ 29 شعبان 1394هـ. حيث تم التأكيد على مواجهة الأخطار التي تهدّد القيم الدينية، والعمل من أجل توطيد السلام في العالم ونشر العدالة والحق والمحبة والتسامح والخير فيه، ولا سيما «السلام المنشود لمدينة القدس المحبوبة».

في 23 ـ 28 شعبان سنة 1394هـ/ 10 ـ 15 أيلول / سبتمبر) 1974، عقد أول مؤتمر إسلامي ـ مسيحي في مدينة قرطبة (إسبانيا) دعت إليه «جمعية الصداقة الإسلامية ـ المسيحية في إسبانيا». وحضرته وفود من 23 دولة حيث أُقيم احتفال رمزي في المؤتمر، تمثل في إعادة فتح الجامع/ الكاتدرائية في قرطبة، وأقيمت صلاة الجمعة وفي اليوم التالي القداس الإلهي.

والموضوعات التي طرحت للبحث في المؤتمر هي:

- تقويم مسيحي للديانة الإسلامية في صورة تمكن المسلم من رؤية نفسه فيها، وبالعكس.
- الترابط بين الدين والتوسّع السياسي.
- أزمة العقيدة والتجارب التربوية في كل من الإسلام والمسيحية.
- ميادين العمل المشترك التي يمكن أن يتعاون فيها المسلمون والمسيحيون.

أما أبرز التوصيات التي صدرت عن المؤتمر فهي:

- الدعوة إلى التأليف في حقل العقيدة، يتعاون فيه متخصّصون من المسلمين والمسيحيين لنشر الحقائق الداعية إلى الإيمان.
- تنقية المناهج والكتب الدراسية في العالمين المسيحي والإسلامي، من الأخطاء

التي تسيء إلى أيٍ من الدينين.

- التعاون بين المسلمين والمسيحيين على منع ما تلاقيه الأقليات الدينية في أي جزء من العالم، من اعتداء واضطهاد.. إقراراً للعدل والسلام.

- تأكيد الحقوق الوطنية والإنسانية للشعب الفلسطيني.. وتأكيد عروبة القدس، ورفض مشروعات التهويد، والتقسيم، والتدويل. وإدانة الاعتداءات الإسرائيلية على الشعوب، والمقدسات الإسلامية والمسيحية، وبخاصة المسجد الأقصى.. وتأييد النضال العادل للشعب الفلسطيني، والمطالبة بتحرير جميع الأراضي العربية المحتلة.

- اعتبار جميع الآثار الإسلامية والمسيحية في العالم، تراثاً إنسانياً ينبغي الحفاظ عليه.

الوثيقة الحادية عشرة هي نص البيان المشترك الصادر عن اللقاء الإسلامي المسيحي الذي عقد في مدينة هونغ كونغ، بتاريخ 4 ـ 10 كانون الثاني (يناير) 1975م/ 20 ـ 26 ذو الحجة 1394هـ، تحت عنوان: «المسلمون والمسيحيون في المجتمع: من أجل الإرادة الحسنة والتشاور والعمل معاً في جنوب شرق آسيا».

ويعلن المشاركون في البيان «عزمهم على تخطّي التعايش السطحي للوصول إلى تعامل وتعاون حقيقي، ويستنكرون النواحي السلبية للتبشير والدعوة الراميين إلى اجتذاب الآخرين».

إضافة إلى تأكيده على القيم المشتركة بين الإسلام والمسيحية، يتطرق البيان إلى الحديث عن العلاقات بين المسلمين والمسيحيين من جهة وبين المنتمين إلى ديانات أو إيديولوجيات أخرى. ولا عجب في ذلك والمؤتمر إقليمي يهتم بمنطقة جنوب شرق آسيا المتنوعة دينياً وعرقياً وثقافياً.

ويتميّز البيان عن البيانات السابقة في اهتمامه بمسألة تنمية المجتمعات البشرية وضرورة أن يواكب الدين التغيّرات الاجتماعية السريعة حتى لا يصبح

الدين جامداً في تعابير دوغمائية وتشريعية ويبدو في نظر بعض قطاعات المجتمع رجعياً. كما يتميّز البيان بدعواته الحضارية (الليبرالية الديمقراطية). فهو يدعو إلى:

أ ـ المحافظة على سلطة القانون، المدافعة عن الصحافة الحرة والمسؤولة، ضمانة الحرية الأكاديمية، تأكيد القيم الإنسانية وحمايتها في مجتمع تتوسّع فيه التكنولوجيا يوماً بعد يوم.

ب) السعي في جميع أصعدة جماعاتنا، من أجل تأمين المشاركة الملائمة، والتمثيل الجيّد في اتخاذ القرارات، وتأمين الممارسة العادلة للسلطة من خلال القيادة المسؤولة.

ج) التعاون على تشجيع التبنّي المسؤول والإجراءات العملية للحفاظ على البيئة وتأمين التوازن فيها من أجل الأجيال القادمة».

ويورد البيان أمثلةً حول التعاون الإسلامي ـ المسيحي في العمل الاجتماعي في أندونيسيا وماليزيا والفيليبين وسنغافورة.

ويجب الاعتراف بأن هذا البيان هو البيان الأكثر شمولية، والأوسع أفقاً، والأشد انفتاحاً، بل الأكثر تقدماً من بين البيانات السابقة واللاحقة المذكورة في الكتاب. ولعلّ ذلك مردّه إلى أمرين: الأول هو ارتفاع مستوى الوعي والنموّ الاقتصادي والتطور التقني في منطقة الشرق الأقصى (جنوب شرق آسيا) قياساً بمنطقة الشرق الأدنى. أما السبب الثاني فيعود إلى اهتمام المشاركين في المؤتمر ببحث المشكلات القائمة بموضوعية وواقعية بغية معالجتها وتجنّبهم الاستغراق في الجدالات الفكرية أو المجاملات الأدبية التي تترافق عادةً مع الاختباء وراء الحقائق، إدراكاً منهم لحقيقة أن مجتمعاتهم هي مجتمعات متنوعة الأعراق والأديان والثقافات واللغات. وأنه لا بدَّ من «الوحدة في التنوّعية» أو «التنوّع في الوحدة».

الوثيقة التالية، هي نص البيان الصادر عن اللقاء الذي دعت إليه كليات «سلي أوك» في برمنغهام (إنكلترا)، وضم 120 مسيحياً ومسلماً، وعُقد في شهر أيار (مايو): 1975م/ ربيع الثاني 1395هـ. وكانت حصيلة اللقاء التوصية بإنشاء مركز

للدراسات الإسلامية ـ المسيحية في أوروبا الغربية، يشارك فيه المسلمون إلى جانب المسيحيين في العمل على جميع الأصعدة التخطيطية والتنفيذية.

وفي اللقاء الذي عقد في طرابلس (ليبيا) بين 1 و6 شباط (فبراير) 1976م/ 6 صفر 1396هـ قدمت عدة موضوعات للنقاش هي:

1 ـ هل يمكن للدين أن يكون إيديولوجية الحياة؟

2 ـ الأسس المشتركة في المعتقدات، ومواطن اللقاء في جميع ميادين الحياة.

3 ـ العدل الاجتماعي ثمرة الإيمان بالله.

4 ـ كيف نعمل على إزالة الأحكام المسبقة الخاطئة وضعف الثقة اللتين ما تزال تفرّقان بيننا.

لكنّ ثمة فقرتين في التوصيات والمقرّرات ظلّتا غير مقبولتين من قبل السلطات الفاتيكانية، منظِّمة المؤتمر بالاشتراك مع الدولة الليبية، هما:

1 ـ «إن الجانبين ينظران إلى الأديان السماوية نظرة احترام، وعلى هذا فإنهما يفرّقان بين اليهودية والصهيونية باعتبار أن الصهيونية حركة عدوانية أجنبية عن فلسطين وعن كل منطقة الشرق.

2 ـ إن التزام الحق والعدل والحرص على السلام والإيمان بحق الشعوب في تقرير مصيرها يحمل كلا الجانبين على تأكيد الحقوق الوطنية للشعب الفلسطيني وحقه في العودة إلى دياره، وعلى تأكيد عروبة مدينة القدس ورفض مشروعات التهويد والتقسيم والتدويل واستنكار كل مساس بحرمة الأماكن المقدسة. . . . كما يطالبان بتحرير جميع الأراضي المحتلة. .».

ولعلَّ لقاء شامبزي (سويسرا)، الذي عقد بين 26 حزيران (يونيو) و1 تموز (يوليو) 1976م/ 28 جمادى الثاني ـ 4 رجب 1396هـ، لدراسة مسألة «التبشير المسيحي والدعوة الإسلامية»، يعتبر من أهم اللقاءات الإسلامية ـ المسيحية حيث اعترف فيه كل طرف بأخطائه التاريخية تجاه الطرف الآخر، وتمَّ فيه التباحث في

الطرق المعتمدة في التبشير والدعوة، والأنظمة المتبعة في كل ديانة، والأساليب التي تسمح لكل ديانة أن تمارس الرسالة أو الدعوة وفقاً لإيمانها الخاص بها.

أما البيانات اللاحقة فهي لم تأتِ بجديد إنما كانت تكرّر المقرّرات والتوصيات نفسها التي وردت في البيانات المذكورة. وهي جاءت على الشكل الآتي:

1 ـ لقاء كارتيني (سويسرا) في 22 ـ 29 تشرين الأول (أكتوبر) 1976م/ 22 ـ 28 شوال 1396هـ، وهو لقاء تخطيطي للخطوات القادمة في الحوار الإسلامي ـ المسيحي. وأبرز موضوعات نقاشه كان موضوع الإيمان والسياسة في الفكر الإسلامي والمسيحي، والمسلمون في أوروبا، والإيمان والسياسة عند المسيحيين العرب، المسيحيون والمسلمون في حالات التوتر السياسي، الإيمان والعلم والتكنولوجيا ومستقبل البشرية.

2 ـ لقاء القاهرة (مصر) في 11 ـ 14 نيسان (مايو) 1978م/ 3 ـ 6 جمادى الأولى 1398هـ، «بين الأمانة العامة للعلاقات مع غير المسيحيين» التابعة للفاتيكان والجامع الأزهر بالقاهرة.

3 ـ لقاء نيودلهي (الهند) في 9 ـ 11 تشرين الأول (أكتوبر) 1978م/ 7 ـ 9 ذو الحجة 1398هـ، وموضوعه: «الكنيسة والجامع ومساهمتهما في انسجام الأديان والمصالحة بينهما».

4 ـ لقاء شامبزي (سويسرا) بين 12 و14 آذار (مارس) 1979م/ 13 ـ 15 ربيع الثاني 1399هـ، وعنوانه: «التعايش الإسلامي ـ المسيحي». وتكمن أهمية هذا اللقاء في اقتراحه مجموعة من الموضوعات للبحث ضمن برنامج مستقبلي، وإعداده لمؤتمرات وندوات لاحقة.

5 ـ لقاء في شانتيي (فرنسا) من 12 إلى 15 تموز (يوليو) 1979م/ 17 ـ 20 شعبان 1399هـ، وعنوانه: «الإيمان وعدم الإيمان في العالم المعاصر»، وهو لقاء محلي يهتم بالعلاقات الإسلامية ـ المسيحية في فرنسا انطلاقاً من أن الإسلام أصبح الديانة الثانية فيها.

6 ـ اللقاء الإسلامي ـ المسيحي الذي تم في بيروت بين 3 و6 تشرين الثاني (نوفمبر) 1980م/ 24 ـ 26 ذو الحجة 1400هـ، تحت عنوان: «مستقبل الحوار الإسلامي ـ المسيحي».

7 ـ لقاء كولومبو (سريلانكا) بين 30 آذار (مارس) وأول نيسان (أبريل) 1982م/ 3 ـ 5 جمادى الثانية 1402هـ، وعنوانه: «المسيحيون والمسلمون العائشون والعاملون معاً: المبادىء الأخلاقية والممارسات في حقل البرامج الإنسانية والتنموية». وقد ركّز اللقاء على موضوع المهجرين وموضوع الأقليات الدينية.

8 ـ لقاء عمان (الأردن) بين 28 و30 أيلول (سبتمبر) 1985م/ 13 ـ 15 محرّم 1406هـ، وموضوعه: «قيم الحياة العائلية في المجتمع الحالي».

9 ـ لقاء بورتو نوفو (بنين) في 3 ـ 7 آذار (مارس) 1986م/ 20 ـ 24 جمادى الثانية 1406هـ، وموضوعه: «الدين والمسؤولية».

10 ـ لقاء قرطبة (إسبانيا) في 11 ـ 14 تشرين الأول (أكتوبر) 1986م/ 6 ـ 9 صفر 1407هـ، لمناسبة المائة الثانية عشرة لجامع قرطبة.

11 ـ لقاء ستراسبورغ في 20 ـ 21 كانون الأول (ديسمبر) 1990م/ 3 ـ 4 جمادى الأولى 1411هـ، حيث تمَّ تدارس الموضوعات التالية: الدين والسلام، المجتمع والدين والثقافة، مسؤولية المؤمنين في عصرنا.

12 ـ لقاء لافاليت (مالطا) بين 22 و24 نيسان (أبريل) 1991م/ 8 ـ 10 شوّال 1411هـ، وكان موضوعه: مشكلة اللاجئين والمهجرين والنازحين ضمن البلد الواحد في عالمنا.

13 ـ لقاء إبادان (نيجيريا) بين 4 و8 نيسان (أبريل) 1991م/ 24 ـ 28 محرّم 1412هـ، وعنوانه: التعاون في التنمية الإنسانية.

14 ـ لقاء واشنطن العاصمة (الولايات المتحدة)، في 21 ـ 22 تشرين الأول (أكتوبر) 1991م/ 13 ـ 14 ربيع الثاني 1412هـ، وهو لقاء قومي على مستوى

الولايات المتحدة.

15 ـ لقاء روما (إيطاليا) في 24 ـ 26 حزيران (يونيو) 1992م/ 24 ـ 26 ذو الحجة 1412هـ، وموضوعه: المرأة في المجتمع في نظر الإسلام والمسيحية. وهو اللقاء الأخير الذي ينقل الكتاب بيانه الختامي حيث دعا هذا البيان إلى «قراءة مجدّدة جدّية للكتب المقدسة، وإلى ممارسة تأثير إيجابي لتحسين الأوضاع الشرعية المختصة بأحوال المرأة الشخصية».

وفي الكتاب فهرسان الأول يتضمن لائحة الاجتماعات الدينية التي عقدت بين المسلمين والمسيحيين والتي لم ينقل الكتاب إلا بعض النصوص المختارة من بياناتها. أما الثاني فهو فهرس المواضيع بالتفصيل.



این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است



عيسى لأنه كان قريباً من القرآن. وهو ما مهّد للتزوير في تعاليم الديانة المسيحية، فما جاء بعد المسيح مخالف للمسيحية الحقة، خاصة بعد دخول بولس عليها، وهذا ما يوضّحانه، كلٌ بأسلوبه، في الأبواب اللاحقة.

وتوطئةً لدراسة المسيحية في نظر المسيحيين، يُفرد د. شلبي صفحات لآراء Berry أحد المفكرين الغربيين الذي يقول: «في رأي الكنيسة أن المسيح الإله انقلب فأصبح إنساناً وعاش مع الناس، وقُتل هذا الإله بمؤامرةٍ دبّرها أعداؤه، ومن ثم عاد وخرج من قبره وصعد إلى السماء، وقد حمل هذه الآلام لينقذ المؤمنين به من الخطيئة، فالذي يدرس المسيحية يجدها اقتباسات من الوثنية اليهودية والحياة الشرقية، ويجد بها عناصر أجنبية كثيرة بارزة ومحرّفة. فمن الأفكار الفلسفية الإغريقية اقتبست المسيحية (الكلمة)، وهي ترادف الإله، ومن اليهودية فكرة الأبوّة بين الله والناس، ومن الحياة الشرقية الفنون والرسوم التي ازدانت بها الكنائس... بنى عيسى كلامه على الثقافات اليهودية القديمة واستطاع بفصاحته أن يجذب الناس، ولم يدّع قط أنه المسيح الذي انتظره اليهود، ولكن كثيرين من أتباعه منحوه هذا اللقب، وبعد صلبه ذاب أتباعه، وفي خلال السنوات التالية لم يعد أحد يسمع بعيسى ولا بأتباعه».

المسيحية الحالية

إن منشيء المسيحية ومدوّن قوانينها هو شاؤول الذي سُمي فيما بعد بولس والذي يؤكد كثيراً من الثقات العصريين أنه المؤسس الحقيقي للمسيحية.

كتب بولس عن نفسه (أو كتب عنه تلميذه لوقا): «أنا يهودي فرّيسي، كنتُ أضطهد الكنيسة بإفراط، وكنت متقدّماً في الديانة اليهودية، وكنت راضياً بقتل المسيحيين، أسطو على الكنائس وأدخل البيوت وأجرّ الرجال والنساء وأسلّمهم إلى السجن» (غلاطية 1: 13 ـ 14).

أمّا عن دخوله إلى المسيحية فيقول لوقا: «وعندما كان بولس قريباً من دمشق فبغتةً أبرق حوله نورٌ من السماء فسقط على الأرض وسمع صوتاً قائلاً له: شاول شاول لماذا تضطهدني؟ فقال: من أنت يا سيد؟ فقال الرب: أنا يسوع الذي

تضطهده، فقال وهو يرتعد متحيّراً: يا رب ماذا تريد أن أفعل؟ فقال: قم وكرّز بالمسيحية، وللوقت جعل يكرز في المجامع بالمسيح إن هذا هو ابن الله» (أعمال 9: ـ 20) ولم تكن هذه الفكرة قد عُرفت من قبل، فأصبحت نقطة التحول في الدراسات المسيحية، وكان ذلك عام 38م.

ويضيف د. شلبي: كيف تعلّم شاول المسيحية، ومن هم أساتذته؟ ثم يجيب: إن شاول أعدّ لهذا السؤال عدّته بقصة شبيهة بقصة دخوله المسيحية، فهي إما أن تقبل وإما أن ترفض، ولكنها أبداً لا تُناقش، قال شاول: «وأعرفكم أيها الإخوة الإنجيل الذي بشرت به إنه ليس بحسب إنسان لأني لم أقبله من عند إنسان ولا عُلّمته، بل بإعلان يسوع المسيح» (غلاطية 1: 11 ـ 12).

وهكذا أخذ شاول ـ بولس ـ الزمام في يده، فهو لم ير ولم يسمع المسيح، ولكنه قال بصلة مباشرة بينه وبين المسيح.

وانضمّ إليه أصدقاء كثر، تبادل معهم رسائل سكب فيها أفكاره، أهم أصدقائه لوقا، تلميذه الحبيب، الذي نسب إنجيله إلى بولس.

أعلن بولس ديانته التي استمدّ عناصرها من الثقافات الأجنبية، وكان ذا قوّة عقلية خارقة، أما النقاط التي ابتدعها فهي: **أولاً**: أن المسيحية ليست ديناً لليهود، بل هي دين عالمي. **ثانياً**: التثليث، وتبع ذلك ألوهية المسيح وألوهية الروح القدس. **ثالثاً**: كون عيسى ابن الله ونزوله ليضحّي بنفسه تكفيراً عن خطيئة البشر. **رابعاً**: قيامة عيسى من الأموات وصعوده ليجلس على يمين أبيه كما كان من قبل ليحكم ويدين البشر.

والنقطة الأولى هي نقطة التحوّل في تاريخ الديانة المسيحية، أفاض بولس في شرحها في رسائله، مؤكداً أن النعمة أعطيت له هو، وهو أصغر القديسين، ليُبشّر بها بين الأمم. وقد عمد بولس إلى إرضاء طبقة السادة، فجعل طاعتهم ديناً كطاعة المسيح، يقول: «أيها العبيد أطيعوا سادتكم حسب الجسد بخوف ورعدة» (أفسس 6: 5 ـ 7)، وهكذا لم تجد الطبقة الحاكمة في بولس ما وجدته تجاه عيسى

من حثّ على عدم شغل الوظائف وعدم الخدمة العسكرية، فقلّ اضطهاد الحكام لأتباع بولس.

ولن ننسى (يشير المؤلفان) إلى أن صراعاً قام بين بولس وأنصاره من جهة، وبين المسيحيين الحقيقيين من جهة أخرى، امتدّ قروناً بعدهم، حتى القرن الرابع حين سادت تعاليم بولس، ووُضعت لها المراجع في صورة أناجيل ورسائل.

ويتساءل المؤلفان: في رسائل بولس إلى تلاميذه يبدو أنه كان يجيب على ما كتبه أخصامه (المسيحيون) فأين هي كتاباتهم؟ أما الإجابة التي لا تحتمل الظن، فهي أن ما كتبه هؤلاء، أي الحواريون، والمسيحيون الحقيقيون، ومَن رفض الاعتراف بألوهية عيسى... ضاع، ودمّر كما دُمّر إنجيل عيسى، وإذا نجا بعضه، فقد ظهر في مجمع نيقيه، حيث تقرر أن يُختار الكتاب المقدس للمسيحيين كلهم ويُتلف ما عداه. وهكذا شاعت تعاليم بولس، وأصبح للكنيسة رجال دعاة، وإداريون منقطعون للعمل لها، أطلق على هؤلاء Clergy لتمييزهم عن العلمانيين غير المنقطعين للدين، وأطلق على كبير القسس في كل مدينة Bishop أو مطران، وأساقفة المدن الرئيسية Archibishop، ومن رؤساء الأساقفة ارتفع خمسة تَسمّى كل منهم بلقب Patriarch، وكانوا على: أنطاكية وبيت المقدس والإسكندرية والقسطنطينية وروما. وقبل القرن الحادي عشر كان كلّ من هؤلاء الأساقفة يطلق عليه لقب Pope، ثم في عهد جريجوري السابع اختصّ بهذا اللقب رئيس أساقفة روما، والذي انفرد ـ فيما بعد ـ بنفوذ كبير. وأصبحت الكنيسة تمثل الغنى والترف، وصارت مركزاً اجتماعياً وثقافياً، اجتمع في يدها جميع شؤون الأسرة، وصار رجال الكنيسة أنفسهم ممثلين لله، فقادوا أفكار العالم، وسيطرت الكنيسة على باب الله، بل مثلت منفذ الرحمة. وبهذا أبرزت خطر الحرمان الذي هو حاجز بين المحروم وباب السماء.

ولمّا ازدادت الكنيسة قوة زادت طقوسها عدداً، ثم أنقصتها، وبقي منها: التعميد، وهو لمحو آثار الخطيئة الأولى. والعشاء الرباني بالماء أو الخمر والخبز الجاف، وقد أنيط هذا القداس بخبر إعجازي: هو تحوّل الماء

أو الخمر إلى دم عيسى، وتحوّل الخبز إلى عظامه، ويجري هذا القداس مرتبطاً بالأنوار والعطور والزهور. والاعتراف، ويتبعه الغفران. وحضور القسيس عقد الزواج وحضوره عند الموت.

الأناجيل

مصادر المسيحية قسمان: قسم يُعرف بالأسفار التاريخية، وهو يشمل الأناجيل الأربعة التي وصفت حياة عيسى وتحدّثك عن معجزاته وعظاته ويضم هذا القسم معه أعمال الرسل، وقسم ثانٍ يشمل الرسائل الأخرى التي توضح المسيحية ومبادئها، ويُعرف بالأسفار التعليمية. ويوضح المؤلف، هنا، أن القسمين من عمل بولس وأتباعه، وليست الأسماء الموضوعة إلا أسماء مستعارة، نقلاً عن دائرة المعارف الفرنسية (ج 5، ص 117)، فبعد أن فنيت الأناجيل أو الكتابات التي تُعارض بولس، ظهرت الأناجيل الحالية، منها: «متى، ومرقس، ولوقا، ويوحنا)، وهذه هي الأناجيل المعترف بها من الكنيسة رسمياً، ويشير بعض المؤرخين إلى أن هذه الأناجيل لم تُعرف قبل أواخر القرن الثالث، وأوّلها ذُكر عام 209م، إذاً، هذه الأناجيل لم تنزل على عيسى، ولم يُملها على حد، ولكنها كُتبت بعده.

1 ـ **إنجيل متى**: متّى أحد تلاميذ المسيح الإثني عشر، كان جابياً للرومان، ثم اختاره المسيح تلميذاً له. وبعد صعود المسيح جال متّى للتبشير بالمسيحية، ومات بالحبشة عام 70م بعد أن قضى فيها 23 سنة. ومن المتفق عليه أن متّى كتب إنجيله بالعبرية لأنه وجهه إلى اليهود، ولم يكن يعرف اليونانية التي وصلت فيها نسخة هذا الإنجيل الأولى، وفي الترجمة الفرنسية يشار إلى أنه كتب إنجيله عام 39 للمسيح.

2 ـ **إنجيل مرقس**: مرقس لم يكن من الحواريين الإثني عشر. أصله يهودي وهو من أوائل مَن أجابوا دعوة المسيح، فاختاره من بين السبعين الذين نزل عليهم الروح القدس من بعد رفعه وألهموا التبشير بالمسيحية. لازم مرقس خاله برنابا، وهو من الرسل، وبولس الرسول، في رحلتهما إلى أنطاكية للتبشير، ثم تركهما بعد

ذلك. قتل في مصر عام 62م، ووصلنا إنجيله باليونانية وقيل إنه كتبه عام 61 بتدبير من بطرس.

3 ـ **إنجيل لوقا**: إختلف في أصل لوقا، فقال البعض إنه طبيبٌ ولد في أنطاكية، أو كان رومانيا نشأ في إيطاليا، إلا أن المتفق عليه أنه لازم بولس في رحلاته وأعماله. وقد كتب إنجيله إلى رجل شريف من علماء الروم يقال له تاوفيلا، كما كتب له الابركسيس الذي هو أخيار التلاميذ، وذلك بين عامي 53 و64م.

4 ـ **إنجيل يوحنا**: يقول الشيخ أبو زهرة أن إنجيل يوحنا من أخطر الأناجيل لأنه الذي يتضمّن ذكراً صريحاً لألوهية المسيح. ويوحنا حواري أحبه عيسى حتى أنه استودعه والدته هو فوق الصليب. نُفي ثم عاد إلى أفسس وبقي فيها ومات شيخاً هرماً. وقد أنكر البعض أن يكون هو كاتب إنجيله، قالت بذلك دائرة المعارف البريطانية (لم يوثق ذلك الشيخ أبو زهرة)، كما لم يَثبتْ تاريخ تدوينه الصحيح.

ويؤكد د. شلبي أن إنجيلي لوقا ويوحنا والرسائل من عمل بولس وأتباعه، ويرشح الشيخ أبو زهرة أن يكون مَن وضعَ إنجيل يوحنا أراد أن يُثبتَ ما أراد المسيحيون أن ينسبوه إلى عيسى من غير المذكور في الأناجيل الثلاثة الأخرى التي أشارت دائماً إلى وجود إنجيل أصلي قديم.

5 ـ **إنجيل برنابا**: برنابا هو من الرسل «قبرصي باع حقله وأتى بالدرهم ووضعها عند أرجل الرسل» وقد اشتهر برنابا بالإيمان، ويُزعم أن الروح القدس اختصّه هو وبولس، وقد اتفق المؤرخون أن أقدم نسخة عثر عليها من إنجيل برنابا كانت باللغة الإيطالية عام 1709، وهو من الأناجيل التي حرّمت الكنيسة قراءتها، حتى قيل إن للمسلمين يداً في وضعه، لأن كاتبه كان عالماً بالأسفار القديمة كلها، ولأنه بشّر بالنبي محمد صراحة، ولم يعترف بأن عيسى ابن الله أو أنه صُلِب.

العقيدة المسيحية

أُسسُ العقيدة المسيحية ثلاثة: التثليث، وتجسّد الإبن وظهوره بمظهر البشر

ليُصلب تكفيراً للخطيئة التي ارتكبها آدم، وأنّ الإله قد ترك للإبن حساب الناس على خطاياهم. هذه المعتقدات الموضوعة لا تستند إلى الأناجيل برأي المؤلفين، وهذه هي التفاصيل:

1 ـ التثليث: يبدأ د. شلبي هذا الفصل بنص للأب بولس الياس اليسوعي (من كتابه: يسوع المسيح، ص 76 ـ 77) منه: «إذا اطّلعنا على كُنه الله لا يسعنا إلا القول بالتثليث فكُنْهُ الله محبة، ومن طبع المحبة أنْ تفيض وتنتشر، فهي إذاً تفترض شخصين على الأقل يتحابان، وتفترض كذلك وحدة تامة بينهما، وليكون الله سعيداً ـ ولا معنى لإله غير سعيد وإلاّ انتفت عنه الألوهية... كان عليه أن يهب ذاته شخصاً آخر.. ولهذا ولد الإله الإبن منذ الأزل.. وبادل الإبن أباه هذه المحبة.. وثمرة المحبة المتبادلة كانت الروح القدس، هو الحب إذاً يجعل الله ثالوثاً وواحداً معاً».

ويعلق د. شلبي قائلاً: هذه المقولة خرافة! إنهم يقولون بالتثليث في وحدانية، ووحدانية في تثليث، فما دوافع هذا التعقيد؟

ويضيف: إن التثليث أقدم من ألوهية المسيح عند المسيحيين، أخذوه من الثقافات المحيطة بهم، لكنهم وقعوا في مشكلة التوفيق بين الوحدانية ـ إذ إنّ دينهم وليد اليهودية القائلة بالتوحيد ـ والتثليث.. وهنا جدّ جدّهم لإثبات ذلك:

... البابليون أول من قالوا بالتثليث، إذ جعلوا آلهتهم مجموعات، كل مجموعة من ثلاثة، أما الوحدة في تعدّد، والتعدّد في وحدة فظهرت عند الهنود إذ كان عندهم: براهما وفشنو وسيفا، والثلاثة أوجه لواحد: براهما (الموجود)، وفشنو (الحافظ) وسيفا (المُهلك). واتجهت مدرسة الإسكندرية هذا الاتجاه (أوزيرس وإيزيس وحورس) هي هيئات لإله واحد.

وقد عرفت المسيحية هذا التثليث مع بولس الذي كان مطّلعاً على الفلسفة الإغريقية. وقد وافقت فكرة التثليث الجماهير التي نفرت من اليهودية لتعصّبها ومن الوثنية لبدائيتها. ويتساءل د. شلبي: ما وظيفة الثالوث، وكيف يُفهم، وكيف يكون الإبن غير مخلوق وهو ليس أحدث من الأب؟... وهنا يجيب: «لقد حاولت

جهدي أن أصل إلى جواب بالقراءة والحوار مع المسيحيين، ولكني أقرر أنني لم أفهم شيئاً من إجاباتهم، بل لقد صرّح كثيرون منهم أن هذه مسائل اعتقاد لا مسائل فهم» (ص 134).

ثم يفصّل الشيخ أبو زهرة ود. شلبي مفهومهما للتثليث، مستعرضين آراء المفكرين المسيحيين المؤيدين والمشككين. ويصلان إلى نتيجة مؤداها أن هذا الاعتقاد لا يخضع للعقل، والذين رفضوا ذلك قبل برنابا، وآريوس المصري (336م)، وسرفيتوس الإسباني (1553م).. حاربتهم الكنيسة.

ولأن هذا المعتقد تكرّس اتفاقاً في مجامع كَنَسية، كان لا بد من استعراض ذلك تفصيلياً:

ألوهية المسيح ومجمع نيقية

بدأ اعتبار عيسى إلهاً في مؤتمر نيقية عام 325م، حين اجتمع الأساقفة ليضعوا حدّاً لاختلافاتهم، وكان عدد المجتمعين 2048 أسقفاً، بينهم عالم مصري إسمه آريوس كان ينادي «بأن الله واحد والإبن مخلوق مصنوع وقد كان الأب إذ لم يكن الإبن»، أما علماء مدرسة الإسكندرية فنادوا بالتثليث وانضمّت إليهم كنيسة روما، فاختلف المجتمعون، حينئذ قرّر الإمبراطور تبنّي رأي كاهن روما، فأصدر أمره بإخراج الرؤساء الروحيين الموحِّدين، وانضم إليهم نفر كثير، وقتل آريوس مع بعض مؤيديه. ثم اجتمع الباقون وعددهم 318 وأصدروا الوثيقة ـ القرار:

«نؤمن بالله الواحد، الأب، مالك كل شيء، وصانع ما يرى وما لا يُرى، وبالإبن الواحد يسوع المسيح ابن الله الواحد بكر الخلائق كلها، الذي ولد من أبيه مثل العوالم كلها وليس بمصنوع... صلب أيام بيلاطوس ودفن، ثم قام في اليوم الثالث وصعد إلى السماء، وجلس عن يمين أبيه».

يقول الشيخ أبو زهرة: إن بطاركة الإسكندرية كانوا يمثلون فلسفة الإسكندرية أكثر من تمثيلهم لمسيحية المسيح، والقوة هي التي أيّدت كنيسة الإسكندرية وعسفت بأعدائها، فضعُفوا بمرور الزمن وكثرة التضحيات.

أما الروح القدس فلم يتخذ به قرار في اجتماع نيقية، بل نُصّ في ذلك الاجتماع على «ترك الحرية للناس في الاختلاف على الروح القدس».

ألوهية الروح القدس: الروح القدس هو الذي حلّ على العذراء لدى البشارة، وعلى المسيح في العماد، وعلى الرسل بعد صعود المسيح إلى السماء. وبعد مجمع نيقية كان هناك رأيان: أحدهما قال بالتثليث وبأن المسيطر على العالم قوى ثلاث: المكوّن الأول، والعقل (الإبن) والنفس العامة (الروح القدس). والاتجاه الثاني يتزعمه أسقف القسطنطينية الذي أعلن أن الروح القدس ليس بإله، ولكنه مخلوق ومصنوع، كما أعلن الأسقف أوسابيوس إن للثالوث أقنوماً واحداً وذاتاً واحدة.

ولبَتّ هذا الخلاف دُعي لمجمع جديد في القسطنطينية عام 381 حضره 150 أسقفاً، وفيه أُعلن حرمان الأسقفين السابقين وأُسقط كلّ منهما من رتبته، ثم قُدّمت دراسات اعتُمدت نتائجها دون مناقشة، وكأن القرار كان معدّاً قبل الاجتماع، أما نص القرار فهو: «الإيمان بروح القدس الرب المُحيي المنبثق من الأب الذي هو مع الأب والإبن مسجود له، وممجَّد»، «وثبتوا، في هذا المجمع، أن الأب والإبن والروح القدس ثلاثة أقانيم، وثلاثة وجوه، وثلاث خواص، وحدية في تثليث، وتثليث في وحدية، كيان واحد، في ثلاثة أقانيم، إله واحد، جوهر واحد، طبيعة واحدة».

ومرة أخرى فُرض هذا القرار فرضاً على المسيحيين. وعُذّب من خالفه، وحُرم من الوظائف وصودرت آراؤه.

ولم يكتفِ رجال الكنيسة بهذا الثالوث، بل تراهم كأنهم تصوّروا منافسةً بين الله وبين المسيح، فلم يقنعوا بأن يكون الروح القدس منبثقاً من الآب، فعقدوا مجمعاً آخر في طليطلة عام 589م وقرّروا فيه أن الروح القدس منبثق من الإبن أيضاً.

ولم تقبل الكنيسة اليونانية بذلك، وهي ما زالت ـ حتى اليوم ـ على خلاف مع الكنائس الأخرى بسبب من هذه العبارة.

ثم تتابعت المجامع المقدسة حول ألوهية المسيح وكونه ذا طبيعتين: إلهية

أثر الفكر الإسلامي في حركة الإصلاح المسيحي*

(أمين الخولي)

مراجعة غسّان طه

في شهر أيلول/ سبتمبر 1935 عقد مؤتمر تاريخ الأديان الدولي السادس في مدينة بروكسل (بلجيكا)، فأوفد الجامع الأزهر الأستاذ أمين الخولي لحضوره فاختار موضوعاً لبحثه هو «حادث الإصلاح البروتستانتي في المسيحية» فكتب فيه هذا البحث ـ الذي نحن بصدد مراجعته ـ بغية الكشف عن الصلة بين الإصلاح المسيحي وبين الدين الإسلامي والعلوم الإسلامية. والموضوع ـ كما قال شيخ الجامع الأزهر الأستاذ محمد مصطفى المراغي في تقديمه للكتاب ـ «طريف وبكر. . . ويبدو كأنه غريب».

وقد نظم الخولي بحثه على ثلاثة فصول، فسعى في الفصل الأول إلى إثبات الاتصال المادي بين الإسلام والمسيحية في أوروبا. وأراد في الفصل الثاني إثبات الاتصال المعنوي بين الإسلام والمسيحية في أوروبا. ثم خصَّص الفصل الثالث لدراسة آثار ذلك الاتصال في المسيحية والغرب وفي مبادىء الإصلاح البروتستانتي نفسها.

يرى الباحث أن «الاتصال بين المسيحية والإسلام في الشرق كان موضوع

(*) أمين الخولي: صلة الإسلام بإصلاح المسيحية. الجزء التاسع من الأعمال الكاملة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993.

دراسات كثيرة ولم يكن الاتصال ـ غير القصير ـ بينهما في الغرب موضوعاً لمثل تلك الدراسات».

ويذهب إلى أن الإصلاح البروتستانتي هو أكبر حادث متأخر في حياة المسيحية بعامة، وفي حياتها الأوروبية بخاصة. لذلك تسهل ملاحظة هذا الاتصال وآثاره فيه. ولهذا السبب اختاره الكاتب موضوعاً للدراسة، بغية رسم الصورة الإجمالية لهذا الاتصال وذلك التفاعل بين الدينين الكبيرين. ويقول الخولي إنه يقصد بالإصلاح المسيحي، «تلك الأعمال المادية والعقلية، التي بذلت في سبيل تغيير نظام الكنيسة الرومانية، خلال قرون طويلة وأجيال متعددة، حتى جاء مارتن لوثر ذلك الرجل الشجاع الذي صيَّر الإصلاح حقيقة واقعة، وعملاً مقرّراً».

يخصص الباحث الفصل الأول من الكتاب لدراسة الاتصال المادي بين الدينين، والبرهنة على حصوله عبر عرضه لعدد كبير من الوقائع التاريخية التي تم فيها هذا الاتصال.

ومن أظهر مظاهر الاتصال بين الإسلام والمسيحية، كانت المواجهة الحربية بين الطرفين، سواء في الفتوحات الإسلامية لبلاد الغرب المسيحي أو في الحروب الصليبية على الشرق الإسلامي. ويستعرض الكاتب أبرز هذه المواجهات، ولاسيما وصول جيوش الفتح الإسلامي إلى قلب أوروبا، في إسبانيا، وجنوبي فرنسا، وجنوة ونابولي في إيطاليا، منذ منتصف القرن السابع إلى القرن العاشر الميلادي. كذلك فإن الصراع بين الإسلام والمسيحية على حكم إسبانيا خلال القرن الخامس عشر الميلادي، عصر الإصلاح المسيحي، هو أحد مظاهر هذا الاتصال.

وكان من آثار هذه الحروب «أن تؤخذ الأسرى من الجانبين، فيطول مقامهم أحياناً إلى أن يتم افتداؤهم، فيعودون إلى بلادهم ألسنة تعريف بما رأوا وسمعوا وتأثروا به من المؤشرات الفكرية والدينية والعلمية للأمم التي خالطوها. وقد عرفت أوروبا من هؤلاء الأسرى، الأسير الشهير الذي عُرف بـ «ليون الإفريقي»، وما هو إلا

أبو علي الحسن بن محمد الوزان الغرناطي الفاسي الذي أسره القراصنة. في البحر وأهدوه إلى البابا ليون العاشر الذي احتجزه سنة كاملة حتى تعلم المسيحية وعمّد بعد ذلك على يد البابا نفسه، الذي أعطاه إسمه. وظل «الليون» في إيطاليا فترة عاد بعدها إلى إفريقية وعاد إلى إسلامه. وقد كتب ليون كتباً كثيرة قيّمة، منها كتابه عن «القانون والعقيدة الإسلامية». وكانت فترة إقامته في أوروبا إبان ثورة الإصلاح بين 1516 ـ 1529م.

ونلحظ في تاريخ القتال بين أهل الدينين، ضرباً من الدعاية السياسية التي تمس النواحي الدينية، إذ يروى أن المتقاتلين كانوا يتبادلون نشرات للدعاية الموهنة للقوة المعنوية، وردوداً على تلك النشرات للغرض عينه. ففي حروب نقفور فوقاس، إمبراطور بيزنطية، مع المسلمين في القرن الرابع الهجري، أرسل الروم إلى جيوش المسلمين قصيدة عربية في 54 بيتاً، يفخر فيها نقفور بانتصاراته، ويعلن عزمه على طرد المسلمين من الحجاز إلى نحو ذلك من حرب نفسية لتوهين معنويات الفاتحين المسلمين. وقد تولى الرد الإسلامي على هذه القصيدة، الفقيه الشافعي محمد بن علي بن إسماعيل القفال، الذي كان موجوداً بين جنود الجيش الإسلامي، فنظم قصيدة في 74 بيتاً، تضمنت إلى جانب السياسة أموراً دينية عن خطأ المسيحيين في اعتقادهم، واضطراب أناجيلهم.

ومن آثار الحروب بين أهل الديانتين بقاء «نقط دينية» في الأنحاء المسيحية، كمسجد إسلامي بالقسطنطينية كان قد أنشأه المسلمون خلال غزوة مسلمة بن عبد الملك لها عام 98هـ. ويبدو أن هذه النقطة الإسلامية لم تكن مسجداً فحسب، بل كانت جالية إسلامية تنزل القسطنطينية قبل فتح العثمانيين لها ببضعة قرون. وقد كان لهذه النقط الدينية نصيبها في وصل ما بين الإسلام والمسيحية في الغرب وتعريف أحدهما بالآخر.

وكانت الصلات الحربية والسياسية تحتاج إلى تبادل الوفود بين الجيوش والحكومات لعقد الهدنة، وتقرير الصلح، وتوطيد العلاقات، حيث نجد نزوعاً خاصاً من المسلمين والمسيحيين إلى اختيار رجال دين في هذه الوفود، يتولون المجادلات الدينية التي كانت تجري عند التقابل.

وقد ترك المسلمون، بعد انسحابهم من البلدان الغربية التي استعمروها، جموعاً من المسلمين الذين تنصر بعضهم بالغلبة وبقي البعض الآخر مسلمين مغلوبين، عبيداً أو كالعبيد. وكان هؤلاء من أهم عناصر التعريف بالإسلام. ومن الأمثلة على ذلك قصة الراهب الذي كان مسلماً ثم تنصر، والذي ساعد في ترجمة القرآن إلى اليونانية. وإضافة إلى الصلات الحربية والسياسية، نجد أنه كانت هناك صلات تجارية واقتصادية واجتماعية وثقافية بين المسلمين ومسيحيي الغرب وهي قد ساهمت في تعريف الغرب بالكثير من آراء الإسلام وعقائده، «تعريفاً لا بدَّ أن يكون له أثره بفعل النواميس الكونية في حياة الأفكار والآراء والعقائد، من حيث تأثير بعضها ببعض».

أما الفصل الثاني، فقد خصَّصه الباحث لإثبات الاتصال المعنوي بين الدينين.

كانت الحياة الاجتماعية والعقلية والدينية في الغرب، غافلة هامدة خلال الفترة الممتدة بين القرنين الثامن والثالث عشر الميلادي، حيث كان الأشراف فيه جهلاء أميون، يوقعون الوثائق والقوانين المهمة بصورة صليب، هي كل ما يعرفون من الإمضاء. وحتى أنه كان رئيس المحكمة وأعظم قضاة الدولة ـ في القرن التاسع الميلادي ـ أمّياً لا يكتب، بل في القرن الرابع عشر، كان رئيس الجيوش الفرنسية وأعظم رجال الدولة أمّياً أيضاً.

في هذه الحال، بدأ الاتصال المعنوي بين الإسلام والمسيحية، حيث قامت الثقافة الإسلامية بدور المرشد الأمين، وأحدث متعلمي القرون الوسطى بمادة كثيرة لدراستهم. وكان كل عمل العلماء المعروفين إلى القرن الخامس عشر هو تقليد العرب.

وقد كان الكثيرون من علماء الغرب قد تعلم على العرب في بلادهم، بمن فيهم البابا سيلفستر الثاني نفسه سنة 999م. ثم تلا ذلك الدور دور حركة نقل المعارف والعلوم من العربية إلى اللغات الأوروبية. وساهم في نمو هذه الحركة تأييد ودعم الملوك لها وتأسيسهم معاهد ودوائر خاصة لها. ومن أجل

البرهنة على صحة هذا الكلام، يلجأ الكاتب إلى إثبات ثلاثة أمور هي:

1 ـ معرفة الأوروبيين للغة العربية، لغة المعارف الإسلامية والدين الإسلامي.

2 ـ الاتصال الفلسفي بين أوروبا والأمم الإسلامية، لما كان هناك من صلة قوية بين الفلسفة والحياة الدينية في تلك الأزمنة.

3 ـ معرفة الأوروبيين للعلوم الدينية الإسلامية بخاصة.

كان من البديهي أن يدفع الاتصال الحربي والسياسي والتجاري والعلمي الأوروبيين إلى تعلم اللغة العربية، خصوصاً مع نموّ حركة ترجمة العلوم الإسلامية. فنجد أشخاصاً مثل البابا سيلفستر الثاني والفيلسوف الشهير ألبرت الكبير والملك فريدريك الثاني كانوا يجيدون اللغة العربية. وكفى بالدلالة على درجة انتشار العربية في أوروبا ما يقوله روجر باكون في القرن الثالث عشر: «إن الفلسفة مأخوذة عن العرب فلا تفهم كما يجب إلا إذا عرفت اللغة التي أخذت منها، والعبرية واليونانية لازمتان لفهم الكتب المقدسة، وفلسفة أرسطو، فالعربية لازمة لفهم ابن سينا وابن رشد».

وكانت مقاومة الإسلام تفرض على المجادلين تعلّم العربية من أجل الاطلاع على العقائد الإسلامية لنقدها.

أما بالنسبة للاتصال الفلسفي بين الغرب والبلدان الإسلامية، فيمكن القول إن فلسفة العصور الوسطى كانت إسلامية القيادة. ونظراً لارتباط الفلسفة بالجانب اللاهوتي ـ الميتافيزيقا ـ في تلك الفترة، فقد عمد الأوروبيون إلى دراسة الفلسفة الإسلامية بدءًا من الكندي، مروراً بالفارابي وابن سينا والغزالي، وانتهاءً بابن رشد وغيرهم. فالغزالي قد ترجم نصف مؤلفاته إلى اللاتينية في مطلع القرن الثاني عشر.

وبدا واضحاً تأثر الفلاسفة والمفكرين الغربيين بالفلاسفة المسلمين، فكان يوحنا دنس سكوت الاسكتلندي في القرن الرابع عشر، يستوحي تأثير الأرسططالية الإسلامية، وبخاصة من ابن سينا. كما كان كل من الفيلسوف الألماني إيكهارت

وألبرت الكبير والفيلسوف الفرنسي رينان متأثرين بابن سينا نفسه. وكان القديس توما الاكوينى في إيطاليا متأثراً بكل من ابن رشد والغزالي.

وقد ترك طابع الغزالي العقلي والديني في مقاومته للفلسفة، آثاره على الباحثين النصارى، حيث استعمل المسيحيون في كثير من رسائلهم العلمية براهين الغزالي في مسائل لاهوتية. كذلك، تأثرت الحركة الصوفية في أوروبا بعناصر إسلامية.

إن ما أسلفناه من أمر انتشار العربية في أوروبا، وأخذ الفلسفة والعلوم من مصادر إسلامية، يظهر أنه كانت ثمة معرفة أوروبية بالمعارف الدينية الإسلامية.

ففي منتصف القرن الثاني عشر الميلادي، ترجم القرآن إلى اللاتينية رغبة في نقده ومناقشته، بأمر من رئيس دير كولونيا بفرنسا، بطرس فيزابيلي.

وبين اللاهوتيين المسيحيين في الشرق والغرب، رجال عرفوا الإسلام معرفة جيدة، فاطّلعوا على معارفه الدينية وناقشوا فيها، وجادلوا أهلها. أمثال يوحنا الدمشقي وتلميذه تيودور أبو قرة في القرن الثامن الميلادي وغيرهم، ممن كان لكتاباتهم أثر في الكنيسة الغربية في مجالي اللاهوت المسيحي والجدال المسيحي ضد الإسلام.

أما بين اللاهوتيين الغربيين، فنجد بطرس فيزابيلي السالف الذكر، الذي زار إسبانيا سنة 1141م فدرس فيها أصول النظريات الإسلامية الدينية، ثم كتب بحثاً في نقد اليهودية والإسلام؛ وريموند لول الذي كان يعرف العربية واللاهوت الإسلامي وكان يرغب في تبشير المسلمين بالمسيحية، ولا ينكر الباحثون الغربيون تأثره بالمصادر الإسلامية واقتباسه منها قسماً كبيراً من لاهوته، كما تنم عن ذلك رسالته عن أسماء الله المائة.

ويلفت المؤلف النظر إلى ابن حزم الظاهري الذي عاش في إسبانيا، وهو صاحب المذهب الظاهري في علم الكلام، إذ قام بنقد الفرق الإسلامية نقداً شديداً، خصوصاً الفرق الصوفية، وكل من يؤمن بالتوسل بالأنبياء. ولا شك أن العلماء الغربيين قد عرفوه واطّلعوا على آرائه وأفكاره، فتركت فيهم بعض الأثر.

يعقد المؤلف الفصل الثالث من كتابه لبيان نتائج الاتصال المادي والفكري بين الإسلام والمسيحية، ولاسيما أثر الإسلام في حركة الإصلاح المسيحي.

يقول الكاتب إنه لا يزعم أن هذا التأثير هو وحده الذي خلق حركة الإصلاح المسيحي، وأنه سببها الأول والأخير، بل ثمة أسباب وعوامل اجتماعية ودينية أخرى «قد عملت عملها، وتركت أثرها، ودفعت الحياة إلى ذلك الاتجاه، فلفتتها إلى النواحي العقلية والدينية، التي قرّبها لها، وقدمها بين يديها، ذلك الاتصال السالف بالشرق الإسلامي».

يقسّم الأستاذ الخولي آثار الاتصال إلى قسمين: آثار عامة وآثار خاصة.

الآثار العامة هي:

أولاً: الفض من سلطة الكنيسة، والحد من سيطرتها على الحياة.

ثانياً: تحرير العقل، وقد كان هذا التحرير الخطوة الأولى والسبب الفعال لتحديد السلطة الكنسية.

وما ذكره رينان في دراسته لفلسفة ابن رشد «أن الرهبان الفرنشيسكان كانوا أنصاراً أقوياء للفلسفة الإسلامية، ومبادىء ابن رشد في أوروبا» يؤكد هذا التأثير وذلك لأن هؤلاء الفرنشيسكان كانوا من أقوى المقاومين لسلطة الكنيسة. وإضافة إلى هذه الفرقة، كانت هناك فرق أخرى معارضة للكنيسة منذ القرن الثاني عشر، قد تأثرت بالمبادىء الإسلامية وهي فرق أقدم من الحركة البروتستانتية، بل وأسست لظهور الأخيرة. ومن هذه الفرق يذكر المؤلف الفرقة الفالدية (نسبة إلى بطرس فالدو)، التي نشأت في جنوب فرنسا، حيث توطن المسلمون أزمنة غير قليلة، والرهبانية الدومينيكانية التي كان ألبرت الكبير والقديس توما الاكويني من أبرز مفكريها. وقد أشرنا آنفاً إلى تأثرهما بالأفكار الإسلامية.

أما الآثار الخاصة للإسلام في مبادىء الإصلاح البروتستانتي نفسها فهي تتلخص في المبادىء التالية:

1 ـ «رفض السلطة الكنسية، سواءً أكانت ممثلة في البابا أم في المجامع».

وهذه الفكرة الإصلاحية ـ «وهي من أهم أصول الإصلاح، والطابع العام له في جميع الأقاليم» ـ قد ظهرت منذ الإصلاح الأول، على يد الفالديين، في القرن الثاني عشر.

وتتمثل سلطة البابا هذه في مسألتين: مسألة الاعتراف، ومسألة الغفران. وهاتان الفكرتان تناقضان المبادىء الإسلامية الواردة صراحة في آيات القرآن، الذي ترجم إلى اللاتينية واليونانية قبل الإصلاح بقرون.

ومسألة بيع الغفران، القائم على أن الأعمال الصالحة تدّخر ليعطى منها الخاطئون، ينكره الإسلام «ولا تزر وازرة وزر أخرى»، «كل نفسٍ بما كسبت رهينة». ومسألة الاعتراف للبابا يرفضها الإسلام الذي يرى أن الله وحده يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات.

وهكذا، فقد تسربت هاتان الفكرتان إلى أوروبا، حيث جاء بهما الإصلاح البروتستانتي.

2 ـ الفكرة الثانية من أصول الإصلاح هي: «أنه يكفي للنجاة تصحيح العقيدة، فالنجاة منحة من الله، يتلقاها كل إنسان من ربه رأساً بواسطة العقيدة دون العمل التوسطي للكنيسة في ذلك، إذ لا وساطة للكنيسة بين الله والإنسان»، على حدّ قول مارتن لوثر زعيم الحركة الإصلاحية.

ويرى الأستاذ الخولي أن هذه الفكرة، التي انتقلت إلى البروتستانتية عبر مجموعة من الفلاسفة، قد تلقفها هؤلاء من فلسفة الغزالي. والقرآن الكريم مليء بالآيات التي تقرّر هذا المبدأ: «ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نفيراً»...

3 ـ الفكرة الثالثة هي «أن كلمة الله هي الضابط الوحيد: فالسلطة إنما هي للكتاب المقدس وحده. وينبذ كل ما هو خارج عنه من آراء المجامع، والآباء، والتقاليد».

وقد اتفق المسلمون على أنه لا حاكم إلا الله، حتى الذين قالوا بحكم العقل

قالوا إنه يدرك حكم الله، ولا ينشىء حكماً فالله وحده صاحب السلطان. واتفقوا على أن ما جاء فيه وحي فمرده إلى الوحي. وفي القرآن الكريم آيات عديدة تقرّر ذلك الأصل، منها: «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون». وهذا أصل من أصول الإسلام بلا أدنى شبهة، وقد وجد في مبادىء الإصلاح المسيحي البروتستانتي وقبله في آراء الفالديين المتأثرين بمبادىء الإسلام.

ويشير المؤلف إلى أثر الحركة الظاهرية في الأندلس ودور ابن حزم فيها، وهي حركة سلفية كانت تدعو إلى أخذ العقائد من الكتاب وصحيح السنة فقط. وهذا هو عين ما دعت إليه الحركة البروتستانتية في المبدأ الثالث السالف الذكر.

4 ـ الفكرة الرابعة، وتتصل بالفكرة الثالثة الداعية إلى الاعتماد على الكتاب المقدس: هي فكرة الإصلاح المسيحي في تغير الكتاب، ومن له حق التفسير. إذ «رأى الإصلاح فيها أن لكل مسيحي الحق في التفسير».

وتأويل القرآن ومن له الحق فيه مسألة خلافية قديمة عند المسلمين، فكان البعض يحاول منع التفسير بالرأي، وكان البعض الآخر يرى أنه من حق العلماء الراسخين في العلم (ولا يعلم تأويله إلا الله ورسوله والراسخون في العلم).

كذلك احتكر رجال الكنيسة تفسير الكتاب لأنفسهم دون غيرهم، وجاء رجال الإصلاح المسيحي فأجازوه لكل مسيحي. وذلك تأثراً بفكرة التوفيق بين الدين والفلسفة التي أطلقها فلاسفة الإسلام منذ أن عرف المسلمون الفلسفة، ولاسيَّما الفارابي وابن رشد في كتابه (فصل المقال في ما بين الشريعة والعقل من اتصال).

ويحاول الكاتب أن يربط ما تم في الإصلاح البروتستانتي من محاولة توفيق بين الفلسفة والدين بما هو حاصل في الفلسفة الإسلامية. فيرد ذلك إلى الفلسفة المدرسية المسيحية (السكولاتية)، التي كان القديس توما الاكويني أحد رمزها، والتي استفاد مفكروها من فلاسفة الإسلام ولاسيَّما ابن رشد.

5 ـ الفكرة الخامسة مما تأثر فيه الإصلاح المسيحي بالإسلام هي مسألة سر الشكر أو الأفخارستيا (Eucarestio) ومفادها: «إنكار الاستحالة الحقيقية (أي

استحالة جسد المسيح إلى خبز ودمه إلى خمر في العشاء الرباني)، مع الاعتقاد بوجود المسيح في القربان إلى جانب الخبز والنبيذ، دون أن تكون استحالة حقة».

ويرى الأستاذ الخولي أن فكرة الإصلاحيين في هذا التحول مأخوذة من فكرة فلسفية سابقة وفقت بين العقل الذي لا يؤمن بهذه الاستحالة وبين الدين الذي يقرّرها. فانتهت إلى وجود المسيح بجانب الخبز والنبيذ، دون استحالتهما حقيقة. ويذهب إلى أن الفلاسفة الإصلاحيين، أصحاب هذه الفكرة، ربما تأثروا بالحل الإسلامي الذي انتهى إليه الموفقون بين الدين والفلسفة في مسألة الأسباب والمسببات فقرروا أن المسببات توجد عند أسبابها ولا توجد بها.

6 ـ الفكرة السادسة والأخيرة، هي مسألة الصور (الأيقونات)، وهي مسألة قديمة ظهر بها مذهب مسيحي قديم، هو المذهب الأيكونوكلاستي في القرن الثامن الميلادي، الذي قال بإبطال عبادة الصور، ورفعها من المعابد، بل وصل إلى تدنيها وتحطيمها. وقد اتفق أتباع المذهب البروتستانتي على إبطال عبادة الصور.

والمذهب الأيكونوكلاسي قديم الصلة بالإسلام في الشرق، والعلاقة بين امبراطور القسطنطينية ليون الثالث الآيساوري مكسّر الأصنام، وبين الإسلام والمسلمين علاقة وثيقة. ويذهب كاتب كنسي ـ هو الأب عيسى أسعد ـ «أن ليون فعل ذلك لأسباب سياسية، إذ رغب في التقرّب إلى المسلمين بذلك، أو فعل ذلك تقليداً لحركة من هذا النوع قام بها في ذلك العهد المسلمون في ديارهم».

ويختم الكاتب الفصل الأخير بما قاله ألفريد غيوم عن تراث الإسلام في الفلسفة والإلهيات: «وسوف نرى عندما تخرج إلى النور الكنوز المودعة في دور الكتب الأوروبية، أن تأثير العرب الخالد في حضارة العصور الوسطى، كان أجل شأناً وأكبر خطراً مما عرفناه حتى الآن».

أما في خاتمة الكتاب، فيتحدث المؤلف عن الاهتمام الذي لقيه البحث آنذاك في مؤتمر بروكسل، من قبل الباحثين الغربيين ولاسيّما الوفد الإيطالي، والمستشرق الفرنسي الشهير هنري ماسي الذي سأل المؤلف أين ومتى سيطبع البحث.

ويذكر الأستاذ الخولي أن «رسالة التوحيد» للشيخ محمد عبده، في طبعتها السابعة (سنة 1353هـ) قد جاء في أحد العناوين الفرعية للفصل الخاص بانتشار الإسلام عنوان هو «اقتباس الإصلاح الديني في أوروبة من الإسلام» وهو غير العنوان الذي كان في الطبعات السابقة (استفادة أوروبا من الإسلام). كما جاء في الرسالة تعليق جديد تحت هذا العنوان مفاده: أن طوائف الإصلاح في العقائد المسيحية ذهبت إلى ما يتفق مع عقيدة الإسلام. لكن هذه الإشارة لم تأتِ على ذكر مصدر هذا الكلام مما حدا بالأستاذ الخولي أن يتهم الشيخ محمد عبده بأنه لم يراع الأمانة العلمية وأن ذلك لون من التعمية لأنه لم يشر إلى الاقتباس.

بقي أن نقول إن بحث الأستاذ الخولي يمتاز بأصالة الفكرة وجدّتها، وبالموضوعية العلمية وبدقة التحليل، وسعة المصادر، ولاسيّما الأجنبية منها بحيث كان يبرهن على آرائه مستنداً إلى مصادر غربية مسيحية واقتباسات من هذه المصادر.



این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

المسيحية في العالم العربي*

(الأمير الحسن بن طلال)

مراجعة يوسف طباجه

I

يفتتح الكاتب التعريف بعقيدة الدين المسيحي بأن المسيح يمثل في شخصه تجلّي الله الكامل للبشرية، ولد من مريم، ومات على الصليب، وقام من القبر في اليوم الثالث صاعداً إلى السماء واعداً بالبقاء مع العالم إلى انقضاء الدهر. ثم يشير إلى الأناجيل الأربعة المعتمدة وهي متى ومرقس ولوقا ويوحنا وغيرها مما لا يعتد به ـ إضافة إلى أعمال وضعها بعض الرسل (أعمال الرسل) والرسائل وهي واحدة وعشرون رسالة منها ثلاث عشرة للرسول بولس، ورؤيا يوحنا اللاهوتي. أما النصوص التي كونت للإيمان المسيحي الصحيح (الأرثوذكسي أي الرأي القويم) فكانت من أعمال آباء الكنيسة (من القرن الأول حتى الثامن الميلادي) وهم (الآباء الرسوليون) الذين تسلموا القيادة المسيحية مباشرة عن الرسل، وفي زمن هؤلاء عقدت سبعة مجامع للكنيسة سميت (المسكونية) أي ما يختص بجميع العالم المسكون وهي مجمع نيقية الأول (325م) والقسطنطينية الأول (381م) وأفسس (431م) وخلقيدونيه (451م) والقسطنطينية الثاني (556م) والثالث (680م) ونيقية الثاني (787م).

تعد المسيحية يسوع الناصري المسيح الحقيقي لبني إسرائيل وأنه جاء إلى

(*) المسيحية في العالم العربي، الأمير الحسن بن طلال، مكتبة عمّان، عمّان، 1995.

العالم لا ليفتدي شعبه الإسرائيلي وحسب بل ليفتدي البشرية جمعاء تحقيقاً لنبوءة التوراة. ويعتبرون أن شخص يسوع البشري هو «ابن» الله الذي يشترك مع الله «الأب» في الألوهية والأزلية. وعلى هذا الأساس فإن المسيحية تعد الله «ثالوثاً أقدس» غير قابل للتجزئة تتوحد فيه ثلاثة أقانيم إلهية «مادة، طبيعة، ماهية» وهي «الأب، والابن، والروح القدس» وتقرر تعريف هذا الثالوث رسمياً في مجمع نيقية الأول. والمسيحية كما اليهودية تعتبر الأسفار التسعة والثلاثين التي تؤلف الكتاب المقدس العبري، كلمة موحى بها من الله ولا تتغير.. لكن الفرق في التعامل مع محتويات الأسفار المقدسة العبرية، فاليهود يعتبرونها قواعد للحياة أما المسيحيون فينظرون لها على أنها في الأساس هي نبؤات وإشارات تتعلق بمجيء المسيح.

اختلف بولس في تعاليمه عن غيره من الرسل من تلامذة يسوع (يهودي متحمس اضطهد أتباع يسوع في البداية). أما الإنجيل الذي بدأ يكرز به حوالي العام 40م فهو الذي حوّل المسيحية من مذهب إسرائيلي عنصري ضيق إلى دين عالمي الأبعاد وهو بالتالي إنجيل آخر يقول بولس إنه تسلمه شخصياً من المسيح بوحي خاص. وعلى هذا الخاص طفق بولس يفصل الكلام في مفهوم يسوع على أنه المسيح الأزلي الأبدي، ابن الله، فادي البشرية الذي يتساوى عنده بنو إسرائيل مع سائر «الأمم» في الافتداء الإلهي. وهذا ما شكل خلافاً قاوم تلاميذ وأتباع المسيح به تعاليم بولس، نظراً لاختلاف مفهومهم عن كون المسيح أقرب إلى المفهوم اليهودي للمسيح الموعود والمنتظر.

عندما بدأ يسوع الناصري يكرز بمجيء «ملكوت الله» قبله أتباعه على أنه سليل الملك داود عن طريق والده يوسف النجار، ولعل هؤلاء الأتباع الأوائل لم يعتقدوا بولادته من أم عذراء[1] حيث عرفوا بالنصارى المنشقين عن اليهود، وهؤلاء المسيحيون اليهود لم يعثر على كتبهم بل وجد بعض أتباعهم في جزيرة العرب في زمن ظهور الإسلام، ويفيد القرآن الكريم أن من «النصارى» من كانوا على صواب في عقيدتهم.. من دون أن يسندوا إلى شخصه أي ألوهية.. وأن كتابهم حسب النص القرآني هو الإنجيل (بالمفرد

لا بالجمع) وأنه كان مكتوباً بالعبرانية وليس باليونانية بحسب المأثورات الإسلامية، والقرآن الكريم يثني على إخلاص النصارى هؤلاء، وعلى تواضعهم ومودتهم تجاه الجماعة الإسلامية الناشئة والتي لم يختلف مفهوم المسيح عندها عن مفهومهم. ولكن هذا المذهب في المسيحية لم يدم طويلاً بعد ظهور الإسلام[1]. أما المذهب المسيحي الذي ساد واستمر ليصبح ديناً عالمياً فكان مذهب بولس. وتطورت في المسيحية مجموعة من البدع «الهرطقات» مثل «الإبيونيين» و«العنوصية» كما شهدت ظهور سلسلة من البدع الزهدية والصوفية «الدوقين والمارقيونيين والمونارخية» ورغم ذلك بقي آباء الكنيسة الأكثر رصانة يصرون على موقف وسط جعلوا منه أساساً لما اعتبروه المذهب الأرثوذكسي القويم.

II

بعد أن كان هم آباء الكنيسة الأول تحديد الكتابات «القانونية» للعقيدة الأرثوذكسية، كان الهم الثاني عندهم إيجاد تحديد وافٍ ومفصّل للإيمان المسيحي بشهادة يقر بها الجميع، ولكنهم لم يجدوها في مكان واحد وبشكل واضح لا إشكال حوله. فالوهية المسيح تعتمد على مقدمة إنجيل يوحنا، أما وأنه ولد من أم عذراء فإنجيل متى ولوقا دون الأناجيل الأخرى، وقيامة المسيح من أناجيل مرقس ولوقا وأعمال الرسل ورسائل بولس.. أما عقيدة الثالوث الأقدس فتعود أساساً إلى آخر كلمات قالها يسوع لتلاميذه قبل صعوده إلى السماء كما يرويها إنجيل متى «فاذهبوا وتلمذوا جميع الأمم، وعمّدوهم باسم الآب والابن والروح القدس». وعلى هذا الأساس كان مريدو اعتناق المسيحية يُسألون ثلاثة أسئلة:

1 ـ هل تؤمن بالله الآب ضابط الكل؟

2 ـ هل تؤمن بربنا يسوع المسيح ابنه؟

3 ـ هل تؤمن بالروح القدس والكنيسة وقيامة الموتى؟

ويعتبر الرد الإيجابي على هذه الأسئلة الثلاثة شهادة كافية بالإيمان المسيحي. ولكن هذا الرد لم يكف، حيث استعملت شهادات أخرى ظهرت في العام 200م وكذلك في العام 500م ولا تزال تستعمل في الكنائس الغربية (الكاثوليكية والبروتستانتية) إلى اليوم. ومع ذلك نشأت نزاعات بين المذاهب وكان أشدها ما جاء به آريوس (مونارخي) (ت 336م)، إذ وصف «ربنا يسوع» الابن بأنه المولود الوحيد للآب، نافياً بذلك التساوي في الأزلية بين عنصري الآب والابن في الثالوث الأقدس.. فهدد وحدة الكنيسة كما لم تهدد من قبل. لكن مجيء قسطنطين الكبير (ت 337م) إمبراطوراً على الدولة الرومانية، اعتنق المسيحية (312م) ويبدو أنه كان على المذهب الآريوسي، ولكن عنده تفرّده بالإمبراطورية قرر تسوية الخلاف اللاهوتي فكان مجمع نيقيه عام (325م) الذي تمخّض عن نصر لمعارضي المذهب الآريوسي وبقانون عرف باسم (قانون الإيمان النيقاوي) الذي وضع باللغتين اليونانية (لغة الكنيسة في الغرب) واللاتينية (لغة الكنيسة في الشرق) ولكن هذا لم يضع حداً للخلافات التي أدت إلى عقد مجمع في القسطنطينية عام (381م) وفي خلقدونية سنة (451م) وذلك بدعم من سلطة الدولة الرومانية حيث أخذ المذهب الآريوسي يفقد موقعه..

III

يندرج في نسق تنظيم الكنيسة، أن يسوع استودع الروح القدس في تلاميذه، معطياً إياهم الصلاحية الكاملة ليكونوا رسلاً له وذلك عندما ظهر لهم في الليلة التي قام فيها من الأموات، وهؤلاء نقلوا هذه السلطة إلى أتباعهم بوضع أيديهم عليهم وهي التي تسمى في المصطلح المسيحي العربي «السيامة» ومعهم «الشمامة» ليساعدوهم في عملهم.

ويبدو أن بولس لم يكن فقط صاحب فكرة المسيحية التي عاشت لتصبح ديناً عالمياً، ولكنه كان كذلك مرسي قواعد الكنيسة كمؤسسة منظمة يديرها مدبرون من رتب مختلفة تندب إليهم سلطة مستمدة من الرسل عن طريق السيامة، أما (الكنيسة الأم) أي «أساقفة الختان» فكانت السلطة فيها متوارثة في أقرباء يسوع، لم يسموا

أساقفة في زمانهم ولكن مؤرخي الكنيسة أطلقوا عليهم هذا اللقب. وبهذا اجتمع الرأي على جعل رجال الكهنوت وحدهم أصحاب الحق في ممارسة السلطة الروحية المستمدة من الرسل، وهذا ما يميز بين الإكليروس والعلمانيين، وقد انحصر بسرّين أصليين في الممارسة الكنسية بالأساقفة والقساوسة دون الشمامة وهما: المعمودية وسر القربان المقدس أو المناولة. فالسر الأول هو عبارة عن غمس الجسم أو غسله بالماء، ويتبع ذلك المسح بالزيت المقدس والغاية منه تطهير طالب الدخول في المسيحية أو الطفل المولود تطهيره من خطيئة آدم الأصلية.

أما القربان الذي تدور حوله العبادة المسيحية الكنسية، فيقوم به الكاهن الرئيس بتقديس خبز وخمر، ثم بتقديمه إلى الجمهور المشترك في الخدمة باعتبار أن الخبز المقدس يصبح بمثابة جسد المسيح والخمر دمه. وهذه الطريقة هي ما يعرف جملة (بالقداس) وقد أضيفت أسرار أخرى منها سر الزواج الطاهر وسر الإنابة أو (الاعتراف).

أما الرئاسة على الكنائس فقد تكرست للأساقفة، وسميت المنطقة التابعة للأسقف «أبرشية» وكل أبرشية قسمت إلى وحدات سميت «رعية» على رأسها قس. وفي أواخر القرن الميلادي الثالث بدأ التقليد المسيحي يميز بين أساقفة عواصم وأساقفة بلدات، فصار الأول يسمى «مطراناً» أو «رئيس أساقفة» لتمييزه وإن كان الاثنان متساويين في المكانة الكنسية من حيث السيامة، ولكن ما يجب ذكره هو أن هناك خصوصية اكتسبتها كنائس أربع هي: روما في الغرب والإسكندرية وأنطاكية والكنيسة الأم في أورشليم في الشرق. أضف إلى هذه الكنائس كنيسة القسطنطينية التي تأسست سنة 330م. ولما كان الأسقف بمثابة الأب لرعيته، درج على مناداته كلفة محببة «بابا» وفي القرن السادس الميلادي صارت تسمية البابا في الغرب لقباً يميز أسقف روما (وهو البطريرك هناك). وفي القرن التاسع أصبح مقصوراً على أساقفة روما عدا البطاركة الأقباط في الإسكندرية، وما زال هؤلاء يسمون (باباوات) إلى اليوم.

IV

إن المسألة البالغة الدقة والتي بقيت محل خلاف وجدل في الكنيسة

المسيحية هي العلاقة بين اللاهوت (أي الطبيعة الإلهية) والناسوت (أي الطبيعة البشرية) في شخص المسيح يسوع، فالفريق الأول يقول بأن المسيح هو الله إذ أصبح إنساناً ـ وأن ناسوته لم يتعد كونه مجرد هيئة أو شكل ـ والآخر يشدد على الاستقلال بين الطبيعتين قائلاً بأن المسيح هو الله إذ حل في إنسان ـ وأن الناسوت في المسيح هو عبارة عن وعاء للاهوته وأن مريم العذراء لم تكن أماً إلا للمسيح كإنسان ولذلك لا يجوز وصفها ومخاطبتها في الصلوات والتضرعات على أنها «أم الله» ـ وقد تبنى أرباب كنيسة الإسكندرية مقولة الفريق الأول وأرباب كنيسة أنطاكية مقولة الفريق الثاني باعتبار أن المقولتين انطلقتا من المشرق العربي، الأول على يد أسقف اللاذقية والثانية من قيليقية.

وهناك من قال خوفاً على تصدع الإيمان المسيحي أن المسيح هو الله الذي ولد وعاش إنساناً وتألم ومات على الصليب ليفتدي البشر، لأن القول بأن اللاهوت في المسيح منزّه عن ناسوته يبطل القول بأن المسيح الإله تألم ومات، لكن الطبيعة الإلهية غير قابلة للعذاب الجسدي والموت. وأن ناسوت المسيح ما كان إلا وعاء للاهوته يلغي دور الله في الفداء.

اشتد الصراع حول هذه المسألة عند تعيين نسطوريوس (من أصل عربي) بطريركاً للقسطنطينية (428م) والذي يقول بطبيعتين للمسيح حيث اصطدم بمعارضة عنيفة قادها بطريرك الإسكندرية قيريلّوس (412/ 444م) من كبار دعاة الطبيعة الواحدة، فعقد مجمع أفسس (431م) في الأناضول حيث نجح قيريلّوس في أن يخلع المجمع نسطوريوس عن كرسي القسطنطينية بعد إدانة مقولته، ونفيه، لكن مذهبه استمر موزعاً خارج تخوم الإمبراطورية الرومانية.

خلا الجو لبطريرك الإسكندرية الذي خلفه ديوسقورس واللذين وصفا بأنهما «فرعونان» ما جعل بابا روما ليون الأول (440/ 461م) يخشى المنافسة منهما على زعامة الكنيسة في العالم، فانبرى يعارض مذهب (الطبيعة الواحدة) بشدة، وأخفقت أول محاولة لرأب الصدع بفشل عقد مجمع أفسس الثاني عام (449م) والذي أجبر المجتمعون فيه على اتخاذ قرار لصالح مذهب (الطبيعة الواحدة) ولذلك سمي المجمع من الفريق المساند لروما بـ «لصوصية أفسس».

لكن بابا روما أصر على موقفه يسانده الأمبراطور الذي دعا إلى عقد مجمع في خلقيدونيه والذي أقر بأن المسيح ليس له طبيعة واحدة بل طبيعتان ولكنهما متحدتان اتحاداً تاماً في شخص واحد هو الله. وهو إنسان في الوقت نفسه. هذه المعادلة اعتبرها أصحاب المذهب الواحد إدانة لهم رغم أن آباء الكنيسة الذين اشتركوا في هذا المجمع والأمبراطور كذلك حاولوا فيه تجنب أي قرار سلبي يفضي إلى القطيعة مع الكرسي الإسكندراني والذي كان يحظى بدعم شعبي كبير على امتداد مصر والشام والأصقاع الأخرى غير اليونانية. ولعل هؤلاء أدركوا أن بين الإلحاح المصري والشامي في الانشقاق الديني تكمن مشاعر عرقية ساخطة من هيمنة العنصر اليوناني.. وفي الواقع إن قرارات المجمع الخلقيدوني أسفرت عن انشطار فوري داخل كنيسة الإسكندرية ما بين (الأقباط) وما سمي فيما بعد (الملكية) وكذلك في كنيسة أنطاكية. لكن الضرورة السياسية حتمت على الأباطرة والبطاركة في القسطنطينية على المحاولة لاحتواء هذا الانشقاق. ولم تتم تلك المحاولات إلا في عهد الأمبراطور يوستنيانوس (527/ 565م) بتأثير من زوجته ثيودورا التي كانت تؤيد مذهب الطبيعة الواحدة.

وفي هذه الأجواء عقد المجمع الخامس (القسطنطينية الثاني 556م) وبتأثير من الأمبراطور وزوجته تم التوكيد على صحة التعريف الخلقيدوني (الأرثوذكسية) مع تلطيف لصالح مذهب «الطبيعة الواحدة» وهذا ما سمح للكنيسة اليعقوبية - نشأت في بلاد الشام في ظل الأمبراطور يوستنيانوس - بتسمية أنفسهم «بطاركة أنطاكية» أسوةً بالملكانيين. وكانت الكنيسة القبطية قد استبدلت باللغة اليونانية القبطية، فحذا اليعاقبة بالشام حذو الأقباط مستبدلين السريانية في طقوسهم اليونانية باليونانية. وهذا ما أضفى على كل من الكنيستين صبغة قومية. وفي الواقع أن الكنيسة الأرمنية كانت السباقة في هذا فكانت أول أمة مسيحية في التاريخ كما توصف.

في النصف الثاني من القرن الرابع الميلادي اتفق ملوك القسطنطينية وملوك الساسانية في بلاد فارس على اقتسام أرمينية، مما أدى إلى اتهام الأرمن للأباطرة

الرومان بالخيانة، ولعل امتعاض الأرمن من سياسة هؤلاء كان من أهم العوامل التي جعلتهم يعتنقون مذهب (الطبيعة الواحدة) كما الأقباط في مصر واليعاقبة في الشام، وقد حصل ذلك عام 506م في مجمع دوين، حيث رفضت الكنيسة الأرمنية التقيد بمقررات المجمع الخلقيدوني.

شهد عهد هرقل (610/ 641م) آخر محاولة لرأب الصدع وذلك لأسباب سياسية محضة، ولكن هذا الأمبراطور واجه في بداية عهده غزواً فارسياً أدى إلى اجتياح بلاد الأناضول والشام ومصر كلها. وسرعان ما تبين أن الغزاة كانوا يلاقون المساعدة أو على الأقل عدم مقاومة من الأرمن واليعاقبة والأقباط (طبيعة واحدة). ولكن الروم وبقيادة هرقل استعادوا عام 628م جميع الأراضي التي فقدوها، لكن نجاح البيزنطيين هذا ما كاد يكتمل حتى بدأت تظهر بيارق الفتوحات الإسلامية والتي انتهت بانتزاع بلاد الشام ومصر بين عامي 634 و642م فوقف أصحاب مذهب الطبيعة الواحدة موقفهم تجاه الغزو الفارسي. وهذا ما حدا بهرقل على استرضاء رعاياه من أتباع هذه العقيدة في المسيح، وقد حقّق ذلك عبر تنازلات عقائدية، فوجد عقيدة ثيودوروس الفاراني (عربي الأصل) الذي كان يكرز بانبثاق «طاقة» واحدة وإرادة واحدة من اتحاد اللاهوت بالناسوت في المسيح، وكان أتباع هذه الكرازة بالشام قد عرفوا حسب المصادر بـ (الموارنة) علماً أن علماء الموارنة يرفضون هذا القول ويعتبرونه افتراء عليهم.

يقول المسعودي في «كتاب التنبيه والإشراف» إن المارونية ظهرت بالشام في عهد الأمبراطور موريق (582/ 602م) نسبة إلى دير عظيم إلى الشرق من حماة في وادي العاصي. ومهما يكن فإن مذهب «المشيئة الواحدة» قد بدا لهرقل وبطريرك القسطنطينية وبابا روما كأنه يقدم المعادلة المثالية لحل وسط بين المذاهب. فأصدر هرقل عام 638م مرسوماً يفرض الاعتراف بالمشيئة الواحدة المنبثقة من الطبيعتين في المسيح كجزء أساسي من الإيمان المسيحي الأرثوذكسي، لكن هذا الإجراء أخفق في حل النزاع، فالفريق الأول اعتبر مضمون مرسوم هرقل غير مقبول لاهوتياً لأنه يخضع الإيمان المسيحي لأغراض سياسية. والفريق الثاني لم يبد أي استعداد

لاستبدال معتقده الراسخ في «الطبيعة الواحدة». وفي عام 680م انعقد المجمع السادس (القسطنطينية الثالث) للبت في أمر المشيئة الواحدة، فجرت إدانة القول بها بوصفها بدعة شريرة.

والجدير ذكره أن هذه الإدانة القاطعة لمذهب هرقل حدثت في وقت كانت الكنائس القبطية واليعقوبية والأرمنية قد وقعت تحت الحكم الإسلامي كذلك الكنيسة المارونية بالشام والنسطورية في العراق وتحررت جميعها من سطوة القسطنطينية.

V

كان آخر خلاف لاهوتي هز الكنيسة هو النزاع حول استعمال الأيقونات في العبادة، وبدأ هذا الخلاف عام 726م إثر مرسوم من الأمبراطور ليون الثالث (717/741م) يحظر فيه الصلاة أمام الأيقونات واستعمالها في الكنائس، وبدأت دولة الروم حركة (تحطيم الأيقونات) ويبدو أن الأباطرة في حربهم على الأيقونات كانوا يحاولون الحد من تنامي قوة الرهبان والراهبات في الكنيسة ذات الأثر في النفوذ السياسي.

وجدير بالملاحظة أن الرهبنة في المسيحية تطورت تاريخياً باستقلال عن الكنيسة ولم تكن في أول أمرها منظمات دينية على شاكلة تلك التي برزت في العالم المسيحي الغربي فيما بعد، إذ لم يكن لها قواعد رسمية ثابتة، ولا قوانين تحدد علاقتها بالكنيسة.. لكن المسيحيين العاديين وجدوا في الرهبان أناساً مثاليين نذروا أنفسهم لإنكار الذات، فأعجبوا بهم وتعاطفوا معهم، حتى أضحى تعلقهم بهم أقوى من تعلقهم بأرباب الكنيسة، وبذلك أخذت المؤسسات الرهبانية تكتسب نفوذاً كبيراً في المجتمع المسيحي عامة، أضف إلى ذلك الثروات الكبرى من المال والأرض التي حصل عليها بعض الأديرة عن طريق الهبات، وهذا ما زاد في قلق السلطة الحاكمة وما من شأنه أن ينعكس سلباً على خزينة الدولة، إذ لم يكن بالمستطاع فرض الضرائب على الأديرة، وكذلك فإن الالتحاق بالرهبانيات كان يوفر الطريقة المثلى لأعداد

كبيرة من الشباب للتهرب من الخدمة العسكرية، في وقت كانت فيه الدولة البيزنطية بأمسّ الحاجة إلى كل من له قدرة على حمل السلاح وهي المشتبكة آنذاك في حروب متواصلة مع المسلمين في الشرق، والبلغار والصقالبة في الغرب. فيما كانت الكنيسة توفر الملجأ الآمن لأي خارج على السلطة بغض النظر عن الأسباب.

لقي الأباطرة مقاومة شعبية شديدة لسياستهم تجاه الأيقونات، والمقاومة الشعبية هذه جاءت تدعمها كتابات لاهوتيين كيوحنا الدمشقي ورئيس دير في القسطنطينية. والدمشقي هذا كان مقرباً من الخلفاء الأمويين بدمشق. أما القوى المساندة لسياسة الأباطرة فكانت تتمثل بأجهزة الدولة وعلى رأسها الجيش. فنظمت هجمات عسكرية على الأديرة المتشددة، فسقط ضحايا وألقي القبض على عدد من الرهبان النافذين، ونفي آخرون، لكن الرأي العام الشعبي كان إلى جانب الرهبان إلى أن اتخذت الدولة في النهاية قراراً عام 843م قضى حينها بالعودة إلى الأرثوذكسية وافتتح بإقامة قداس في كنيسة أياصوفيا أعيد فيه إلى هذه الكنيسة ما كان قد نزع منها من أيقونات وكان ذلك بموكب مهيب قادته الأمبراطورة ثيودورا شخصياً، وبهذا تكون قصة الأيقونات قد انتهت بنصر واضح للرهبان الذين التزموا أديرتهم ممتنعين عن التدخل في الشأن العام مما أتاح للأباطرة استعادة قوتهم للسيطرة على الدولة والكنيسة معاً.

VI

في النزاع حول الأيقونات وقفت كنيسة روما بشدة إلى جانب فريق الرهبان، فكانت القطيعة بين كنيسة القسطنطينية وروما، ولكن هذا كان ينطوي على أشياء أخرى.

بعد زوال الأمبراطورية الرومانية في الغرب (476م) تحت وقع الغزوات الجرمانية المتكررة، عمت الفوضى في جميع المناطق التابعة للكرسي الروماني مما أدى إلى أن تصبح البابوية حتى وقت طويل وحدها العامل الضابط في تلك المناطق... وما لبث هؤلاء أن تحدوا ادعاء أباطرة القسطنطينية بالسلطان السياسي على العالم المسيحي كله، إذ أخذوا يتوجون

أباطرة على البلاد المسيحية في الغرب وكان أولهم شارلمان عام 800م وهذا ما عزز الانقسام فوق ما جرى من اختلاف في اللغة، وأخذ فريق ينسب إلى الفريق الآخر أسوأ الخلق، لكن المستغرب في الأمر كله ليس الافتراق أخيراً بل التلازم الذي استمر طيلة الفترة السابقة لها وهو وحدة كنيسة المسيح على الأرض وتمسكها بالإيمان المسيحي الأرثوذكسي.

يعود الانشقاق بين روما والقسطنطينية إلى العام 867م حين أزاح الإمبراطور ميخائيل الثالث (842/ 867م) بطريرك القسطنطينية وعين مكانه رئيس ديوانه فوتيوس الذي كان عالماً وليس كاهناً الأمر الذي اقتضى رسمه شماساً ثم قسيساً ثم أسقفاً في احتفال واحد قبل تعيينه في سدة البطريركية، الأمر الذي لم تعترف به كنيسة روما مما أدى بفوتيوس إلى إعلان خلع البابا نيقولاوس من منصبه في نفس العام.

في هذه الأثناء كان المسلمون يدقون أبواب جزيرة صقلية ومناطق جنوب إيطاليا وبات أحبار روما بأمس الحاجة إلى دعم بيزنطي مما اضطرّهم للاعتراف بفوتيوس الذي راعى ظروف روما متجنباً الانشقاق، وبقيت هذه الوتيرة من العلاقات حتى القرن الحادي عشر الميلادي عندما نشطت في الغرب حركة إصلاحية عرفت بـ (الكلونية) في فرنسا، وهذا ما انعكس إصلاحاً في الكنيسة الرومانية مما أدى إلى تعاظم السلطة البابوية وتجدد الاصطدام مع كنيسة بيزنطية، وكان الخلاف حول التبعية الكنسية لمناطق جنوبي إيطاليا الذي تطور زمن البابا الإصلاحي ليون التاسع (1040/ 1054م) الذي أعلن حرمان الكنيسة البيزنطية مبرراً ذلك في ثلاثة نقاط هي: غياب عبارة (والابن) من الإيمان النيقاوي. وقبول الرجال المتزوجين في سلك الكهنوت. واستعمال الخبز المختمر بدلاً من الفطير في القربان المقدس. فأفضى هذا إلى افتراق دائم بين كنيسة رومانية كاثوليكية في الغرب وكنيسة بيزنطية أرثوذكسية في الشرق تتبعها الملكانية في كنائس أنطاكية والقدس والإسكندرية.

VII

كان الملكانيون بسبب ولائهم المعروف لبيزنطية أقل الجماعات المسيحية

حظوةً لدى الدولة العربية الإسلامية، وبقي الكرسي البطريركي في أبرشية أورشليم صافياً لطائفتهم رغم قبولهم بالتسليم للمسلمين عند الفتح وفق شروط أقروا بها، وظلوا كذلك حتى وصول الحملة الصليبية الأولى إلى فلسطين وسقوط مدينة القدس عام 1099م.

أما في أبرشية أنطاكية فكان الأمر مختلفاً تماماً، إذ أضحت مدينة أنطاكية واحدة من العواصم الأمامية للمسلمين في وجه البيزنطيين ببلاد الأناضول. وكان من الطبيعي أن لا يرحب المسلمون بوجود قيادة موالية لبيزنطية في موقع له هذه الأهمية الاستراتيجية فكان بطاركة فخريون للكرسي الإنطاكي يقيمون في القسطنطينية، وفي هذه الفترة (أواخر القرن السابع الميلادي) بدأ الموارنة بالشام ينتخبون بطاركة منهم لذلك الكرسي الإنطاكي.

وفي العام 969م استطاع البيزنطيون استعادة أنطاكية ومعظم وادي العاصي والمناطق المتاخمة له، فكان طبيعياً عودة الكرسي الأنطاكي الموالي لبيزنطية وقد حجر الملكانيون في أبرشية أورشليم (كان لهم طقسهم السرياني الأورشليمي) وإنطاكية (كان سرياني إنطاكي) والإسكندرانيون (قبطياً إسكندرانياً) حجروا طقوسهم الأصلية واقتبسوا الطقس البيزنطي، بينما هاجر الموارنة إلى جبل لبنان عدا جماعة صغيرة منهم في حلب وهي المدينة الوحيدة في شمال الشام التي بقيت في حينه بأيدي المسلمين. والحقيقة أنه لو كانت بلاد الشام عام 680م تحت الحكم البيزنطي، لما تمكن الموارنة من الانفصال عن الكنيسة الأنطاكية الملكانية بالسهولة التي انفصلوا بها، ولو نجح البيزنطيون خلال استعادتهم لإنطاكية ووادي العاصي باستعادة الشام كله لما وجد الموارنة مكاناً في البلاد يلجأون إليه من الاضطهاد البيزنطي، ولصعب عليهم من ثم أن يحافظوا على كيانهم الكنسي المستقل. وكذلك حال الأقباط والنساطرة واليعاقبة وفق تكفير البيزنطيين لهؤلاء.

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

الطوائف البروتستانتية تبعاً لذلك جميع المؤمنين من أتباعها بمثابة كهنة، وهناك طوائف بروتستانتية (الإنجليكان) حافظت على التراتب الكهنوتي التقليدي وذلك لأسباب إدارية فقط، وهناك طوائف استبدلت النظام الكنسي بترتيبات جديدة مثل المشيخة، أما الطائفة المعروفة بإسم (جمعية الأصدقاء) الذين ذهبوا إلى القول بكهنوت جميع المؤمنين إلى أقصى حد، فأفرادها يجتمعون للصلاة معاً في ما يسمونه (بيوت اجتماع) على أساس التساوي الروحي الكامل بينهم.

دخلت البروتستانتية على يد مبشرين إلى العالم العربي في القرن الثامن عشر، حيث عرفت باسم (الإنجيلية) التي ظهرت أولاً في أميركا وبريطانيا، حيث هدفت إلى معالجة الشرور الاجتماعية الناتجة عن الثورة الصناعية.

وصل أول المبشرين الإنجيليين إلى بيروت في مطلع العشرينات وتم تأسيس ما عرف فيما بعد باسم «إرسالية سورية والأرض المقدسة» ثم (إرسالية سورية) فأسست مدارسها ومعاهدها اللاهوتية في بيروت والمناطق الدرزية، فجذبت البروتستانت من المسيحيين العرب المحليين، وفي نفس الوقت ظهر مبشرون بريطانيون خارجون عن الطائفة الإنجليكانية الرسمية، كما قدم إلى فلسطين في العام 1860م أول المبشرين اللوثريين الألمان، حيث ظهرت طائفة صغيرة من البروتستانت اللوثريين.

توقف نشاط المبشرين الإنجليكانيين في مصر بسبب وقوف بريطانيا إلى جانب الدولة العثمانية في حربها بالشام مع محمد علي باشا، فانتقلوا إلى فلسطين، حيث تم تعيين أول أسقف إنجليكاني في القدس عام 1841م، حيث أصبحت هذه المدينة مركز نشاط هؤلاء الذين استطاعوا أن يجتذبوا أعداداً من المسيحيين العرب على جانبي نهر الأردن وأغلبهم من طائفتي الروم الكاثوليك والأرثوذكس. وصارت كنيستهم المستقلة إدارياً فيما بعد عن بريطانيا تسمى «الكنيسة الإنجيلية الأسقفية العربية» ونشير إلى أن الكنيسة الإنجيلية الوطنية في بيروت بقيت أكبر الكنائس البروتستانتية في لبنان وسورية عدداً، وهي لا تزال إلى اليوم مستقلة عن الكنائس التابعة للسينودس الإنجيلي الوطني في هذين البلدين.

ولا بد من ذكر أن هناك جماعات بروتستانتية برزت في البلاد العربية كالكنيسة الإنجيلية القبطية (على يد أميركان) والكنيسة الإنجيلية الأرمنية في اسطنبول وأتباعها فريق من الأرمن الذين تعرضوا للمذابح في بلاد الأناضول وقيليقية في العام 1894 و1915م، حيث لجأوا إلى البلاد العربية المجاورة، وهناك الإنجيليون الآشوريون في العراق، وجمعية الأصدقاء التي أنشأت أول مستشفى للأمراض النفسية والعقلية في المشرق العربي ومركزها جبل لبنان.

XI

قضى النشاط التبشيري على ما تبقى من وحدة تاريخية بين صفوف الجماعات المسيحية المختلفة، إلا أن شيئاً يذكر هو أن هذه الانشقاقات أدت فيما أدت إلى أن أصبحت قيادة الكنيسة الكاثوليكية المنفصلة في أيدي عربية، من رأس الهرم إلى أسفله، وقد رافق ظهور هذه الكنيسة إدخال أول مطبعة تطبع بالحرف العربي إلى البلاد العربية، وأطلقت أولى شرارات النهضة العربية في بلاد الشام بقيادة مسيحية، بينما بقي الكرسي الإسكندراني للروم الأرثوذكس لغير مصري، وكذلك الكرسي الأنطاكي ولا يزال بطريرك أورشليم للروح الأرثوذكس يونانياً إلى اليوم وكذلك إدارتها.

ولا يزال للمسيخية، بمختلف طوائفها وجود ملحوظ في العالم العربي اليوم في مصر والعراق، كما في الأردن ولبنان وسوريا وفلسطين. أما الجزيرة العربية وغربي مصر (إفريقيا) فمسيحيوها ليسوا من المحليين، ولكنهم مغتربون عرب أو أجانب. أما في السودان فتنحصر المسيحية في جنوبها ولكنهم ليسوا من أصل عربي، أما أكبرالطوائف المسيحية في البلاد العربية فهم الأقباط في مصر (يزيد على الستة ملايين) والروم الأرثوذكس المركز الثاني (بحدود المليون) والموارنة المركز الثالث والأكثرية الساحقة منهم في لبنان (بحدود المليون).

إن هذا التواجد والانتشار والمشاركة يشكل في الحقيقة تنوعاً. إلا أن الأهمية للمسيحيين العرب تميزهم في الحضور الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والسياسي، إذ لا يغيب أن نذكر أن المسيحيين في بلاد الشام إليهم يعود

الدور الرئيسي في النهضة العربية، وقد برزت أسماء علماء من بينهم أحيت اللغة العربية وجدّت في بعث تراثها، فأرست بذلك فكرة القومية العربية، كما كان للمسيحيين الدور الرائد في خلق الصحافة العربية ومعظمهم من لبنان، كما أسهم المسيحيون منذ ذلك الوقت على مدى طول العالم العربي وعرضه في مجالات التربية والتعليم والطب وغيرها من المهن العلمية. ذلك أن المسيحيين كانوا باب الانفتاح على الأفكار والعلوم والنظم الاجتماعية الحديثة في الغرب بسبب مشاطرتهم صفته المسيحية، في حين كان للموارنة الدور الرئيس في تنظيم إحدى الدول العربية (لبنان) والمحافظة على ديمومتها.





بيان عقدي كاثوليكي في ثوب جديد*
(هانس كينغ)

قراءة رضوان السيد

هانس كينغ، أحد كبار أساتذة اللاهوت المسيحي الكاثوليكي بجامعة توبنغن بألمانيا الاتحادية، ذو شهرة مدوية؛ منذ أقدمت الكنيسة الكاثوليكية الألمانية على منعه من تربية شبان الكهنة عام 1979. وقتها كان هـ. كينغ قد أصدر كتاباً شكّك فيه في حكمة فكرة «العصمة» في البابوية والكنيسة. أمّا هو من جانبه فقد ظلّ يؤكّد انتماءه إلى الكاثوليكية بل وإلى الكنيسة «التي أعطته الكثير» كما دأب على القول. على أنه منذ ذلك الحين انصرف لقراءة العقائد المسيحية قراءة جديدة، كما حاول فتح أبواب جديدة للحديث والحوار مع الأديان الأخرى تتجاوز مقررات المجمع الفاتيكاني الثاني (1962 ـ 1965)؛ إلى أن أصدر عام 1989 مع آخرين الكتاب المعروف عن «القيم الأخلاقية الإنسانية والمسؤولية المشتركة» في محاولة لتأسيسٍ لاهوتيٍّ للأخلاق والقيم. وكان قد انفرد من بين اللاهوتين الكاثوليك منتصف الثمانينات في القول بأنّ «الحقيقة» قيمة تشترك فيها الديانات الثلاث ـ بل وغيرها ـ على قدم المساواة: اليهودية والمسيحية والإسلام، متجاوزاً بذلك أيضاً كل التراث المسيحي القائل بالإطلاقية أو الأرجحية في أحسن الأحوال. وما يهمنا هنا كتابه الأخير في «العقيدة الكاثوليكية» الذي أثار عليه هذه المرة سخط المتحررين والعلمانيين لا المحافظين من الكاثوليك

---

* Hans Küng: Credo. Das Apostolische Glaubens Bekenntnis) für Zeitgenossen erklärt. Piper Verlag 1992.

هانس العقيدة: العقيدة الكاثوليكية مشروحةً للمعاصرين، 240 ص.

والبروتستانت كما اعتاد أن يفعل. تتألف العقيدة الكاثوليكية الرسمية من اثنتي عشرة «مادة» إذا صحّ التعبير ـ من القول بوجود الله ووحدانيته وإلى قدسية الروح البشرية. والطريف فيما يعرضه كينغ هنا أنه فيما عدا مشكلته القديمة مع عصمة البابا والكنيسة؛ فإنه لا يختلف مع الكنيسة في شيء من تلك «المواد» أو «العقائد»؛ بل إنه يحاول المجيء بجديد في التعليل والتدليل أو عدمه، أي القول بأن هذا أو ذاك لا يمكن التدليل عليه وإنما ينبغي الإيمان به! فوجود الله لا يمكن التدليل عليه عقلياً بل إنه ينبغي اللجوء فيه إلى «الإيمان والثقة». والقدرة الكلية للذات الإلهية مع هذه الشرور المتفاقمة في العالم أمر لا يمكن هضمه إلاّ «بالثبات والرضا». أمّا قصص طفولة المسيح فيرى فيها كينغ الكثير مما ينبغي تجاوزه أو عدم فهمه حرفياً. وكذا الأمر فيما يتعلق بعذرية أمّ المسيح. أما قيامة المسيح كما الصلب والموت ـ حسب العقيدة المسيحية ـ فهي في نظر كينغ أمورٌ غير تاريخية، ولا يمكن فهمها من جهة البيولوجيا؛ إنها «قناعات الإيمان». وما رآه حواريو المسيح من مظاهر القيامة تلك فرؤىً داخلية وفردية تشبه التجربة الصوفية لا ما يحدث في عالم الأعيان. ثم إنّ المسيح لم يؤسس في حياته «الكنيسة» التي نعرفها اليوم حسب العقيدة الكاثوليكية. وهو يرى فضلاً عن ذلك أنّ الكنيسة ينبغي أن تكون مجتمعاً ديمقراطياً يلتقي فيه الكاثوليك والبروتستانت على قدم المساواة. وللبروفسور كينغ شكوكه في الجنة والنار الحسّيّتين مع جزمه بفكرة الحساب بل إنه لا يرى حرجاً في القول بالمطهر الذي يخلّص البشر من ذنوبهم قبل أن ينضموا لقوافل الناجين. وحجته على ذلك أنه لولا المطهر لما كان هناك فرق بين المطيعين والعصاة ما دام المسيح قد افتدى الجميع بشرط الإيمان به. ومع ذلك فهو يستسيغ فكرة التنعم الروحي أكثر مما يستسيغ مسألة العذاب الروحي. ليقول في النهاية إنّ الموازنة بين العدالة والتفضل والإيمان تثير الحيرة والمعاناة، ولا بد من التجاوز «بالإيمان المنفتح والرجاء الكبير».

أثار كينغ بكتابه العقدي هذا حفائظ غير المتدينين هذه المرة. فرأى فرانز بوغله، أستاذ علم النفس بجامعة فرايبورغ أنّ مشكلة كينغ هي عدم الصدق مع النفس. مشكلته أن العقلية التبشيرية لا تزال تسيطر عليه، وهو يعمل للكنيسة

البابوية بين غير المؤمنين، وإن لم تطلب منه الكنيسة ذلك. إنه يريد بأي ثمن الاحتفاظ بالعقيدة الكاثوليكية، وموادّها الأكثر لا معقولية (مثل الصلب والتثليث والفداء) على حساب عقله هو قبل عقول الآخرين. إنّ الإيمان مسألة شخصية لا تستدعي كلّ هذه التعليلات «الملتوية» المقسورة على ما يمكن وما لا يمكن. صحيح أنّ الإنجيل ليس كتاباً في العلوم الطبيعية؛ لكنّ الإيمان بوجود الله ووحدانيته. وإن لم يمكن تعليله عقلياً ـ لا يمكن وضعه في الدرجة نفسها مع اعتقالات ذات طبيعة بيولوجية وتاريخية في الأساس مثل وقائع حياة المسيح، وصلبه، وقيامته... إلخ بحيث يقال ما دمت تعتقد أنّ الله موجود وواحد أحد فيمكنك أن تعتقد بالتثليث غير المتنافي مع الوحدانية، وبصلب المسيح وقيامته، وبرؤية حوارييه لذلك، وبفداء المسيح للبشرية... إلخ؛ كلّ ذلك لإمكان فهم الأمور رمزياً، ولأنّ الإنجيل يذكر وجود الله ووحدانيته كما يذكر صلب المسيح وقيامته. سمّي بوغله كتابه في الردّ على كينغ: «إنهم لا يعرفون بماذا يؤمنون. أو لماذا لا يمكن للإنسان الصادق مع نفسه أن يظلّ مسيحياً»! أما هوبرتوس ميناريك، أستاذ فلسفة الدين في جامعة ميونيخ فأصدر كتاباً بعنوان: «تحريم التفكير: الأصولية في المسيحية والإسلام»؛ رأى فيه أنّ نقائض كينغ الكبرى تكمن في إصراره على الاحتفاظ بكلّ شيء» مما أساء إلى حدّ كبير للقضيتين الأساسيتين لدى كلّ متديّن: وجود الله، وعدله. لكنه بدلاً من أن يناقش هاتين المسألتين «الفلسفيتين» ووجوه ضعف كينغ في التدليل عليهما؛ انصرف مثل بوغله لتحليل كينغ نفسياً! فذهب إلى أنّ اللاهوتي الشهير شديد التقليدية، ومفسد للفكر بخلطه بالرغبات، ومعاق بحوائل وعادات الطفولة والشباب ـ وهو في المحصّلة النهائية: مصاب بنزعة جلد الذات وتعذيبها!

لفت انتباهي لكتاب كينغ كلمتا «الإسلام» و«الأصولية» في عنوان كتاب ميناريك فاقتنتُهُ وقرأته فقادني إلى كتابَي كينغ وبوغله. ولا أعرف حتى الآن ردّ فعل كاثوليكي أو بروتستانتي على «عقيدة» كينغ. لكنّ الكتاب أثار اهتماماً واسعاً فيما يبدو إذ طبع مرتين في ألمانيا في سنة واحدة. وترجم إلى الإنجليزية، وصدر عليه الردّان اللذان ذكرتهما ـ كلّ ذلك عام 1992.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المسهمون في هذا العدد

الفضل شلق

وزير البريد والمواصلات السلكية واللاسلكية في لبنان، ورئيس مجلس الإنماء والإعمار في لبنان سابقاً، ورئيس التحرير المشارك لمجلة الاجتهاد. **مؤلفاته**: الطائفية والحرب الأهلية في لبنان (1977)؛ وإشكاليات التوحد والانقسام ـ دراسات في الوعي التاريخي العربي (1986)؛ والأمة والدولة: جدليات الجماعة والسلطة في المجال العربي الإسلامي (1993). وله دراسات ومقالات في قضايا الثقافة القومية، وعلائق الثقافة بالسلطة والتحديث في الوطن العربي.

عادل تيودور خوري

أُستاذٌ كبيرٌ في اللاهوت الكاثوليكي، وباحثٌ كبير في الإسلاميات، والعلاقات الإسلامية ـ المسيحية. حصل على دكتوراه الدولة (1966). عُيِّنَ مدرِّساً في كلية اللاهوت الكاثوليكية بجامعة مونستر الألمانية (1966)، ثم أستاذاً في الكلية عينها، ومديراً لمعهد علوم الأديان المقارنة (1970). وهو مُستشار في المجلس البابوي للحوار بين الأديان، وعضو في معهد لاهوت الأديان في مودلينغ قرب ڤيينا بالنمسا، وعضوٌ في الأكاديمية الأوروبية للعلوم والفنون. له مؤلَّفاتٌ في علم الأديان المقارن ولاسيما في الإسلاميات وفي الجدل والحوار بين المسيحية والإسلام؛ أهمها: اللاهوتيون البيزنطيون والإسلام (3 مجلدات)، السماحة في الإسلام، الإسلام في عقيدته ونظامه ومطالبه، الأقليات الإسلامية في الخارج، هكذا تكلم النبي: مقتطفاتٌ من الحديث، ماذا يجري في العالم الإسلاميّ؟ الإسلام يقترب منّا. وله ترجمة جديدة للقرآن الكريم إلى الألمانية، وتفسيرٌ كبيرٌ للقرآن صدرت منه حتى الآن ستة أجزاء.

محمد جابر الأنصاري

أستاذ دراسات الحضارة الإسلامية والفكر المعاصر، عميد كلية الدراسات العليا بجامعة الخليج العربي بالبحرين. له عدة مؤلفات؛ منها: التفاعل الثقافي بين المشرق والمغرب (1992)، وتكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية (1994)، وتجديد النهضة: في إعادة إكتشاف الذات ونقدها (1995). وسيصدر له قريباً عن

المؤسسة العربية للدراسات والنشر ببيروت، كتاب بعنوان: «الفكر العربي وصراع الأضداد: تشخيص حالة اللاحسم في الحياة العربية» ـ والمساهمة المنشورة في هذا العدد فصل من الكتاب المذكور.

جان كلود باسيه

أستاذ غير متفرغ في جامعة لوزان، وسكرتير العلاقات مع المسلمين في مجلس كنائس أوروبا.

جورج كتوره

أستاذ للدراسات الإسلامية بكلية الآداب بالجامعة اللبنانية. ومدير حالي لفرع الآداب بمدينة صيدا. له دراسات في التصوف الإسلامي، والفكر الفلسفي العربي الوسيط. كما صدر له كتاب عن عبد الرحمن الكواكبي. وترجم عدة كتب فلسفية واستشراقية عن الفرنسية والألمانية.

رضوان السيد

أستاذ الدراسات الإسلامية بالجامعة اللبنانية. مؤلفاته: الأمة والجماعة والسلطة، دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي (1984)؛ ومفاهيم الجماعات في الإسلام (1985)، والإسلام المعاصر (1987)؛ والجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في الفكر السياسي العربي الإسلامي (1996)؛ والاعتزال في الفتنة: دراسةٌ في الآثار العقدية والفقهية للحرب الأهلية في الإسلام (1997)؛ وسياسات الإسلام المعاصر؛ مراجعات ومتابعات (1996). ونشراته: الأسد والغواص: حكاية رمزية عربية من القرن الخامس الهجري (1978)؛ وقوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي (1979)؛ وتسهيل النظر وتعجيل الظفر للماوردي (1987)؛ ونصيحة الملوك للماوردي (1996)؛ والإشارة إلى أدب الإمارة للمرادي (1981)؛ والجوهر النفيس في سياسة الرئيس لابن الحدّاد (1983)؛ وتحفة الترك فيما يجب أن يُعمل في الملك للطرسوسي (1990).

طارق متري

أستاذ جامعي من لبنان. مسؤول العلاقات مع المسلمين في مجلس الكنائس العالمي (جنيف). له أبحاث وكتابات عديدة في المسائل المسيحية ـ الإسلامية، وقضايا التوحيد اللبناني والعربي. صدرت له مساهماتٌ عِدّةٌ؛ آخرها كتاب أشرف على تحريره، صدر في جنيف عام 1995: Religion, Law and Society: A Christian-Muslim Discussion ـ الذي قدّمنا في هذا العدد مراجعةً مطوَّلةً له.

سليمان تقي الدين

محام من لبنان، ومعنيٌّ بالشأن اللبناني والعربي العام. مؤلفاته: التطور التاريخي للمشكلة اللبنانية (1977)، ومحاكمة الحركة العربية في لبنان (1982)، والعرب والمسألة السياسية (1983)، والمسألة الطائفية (1985)، وتحولات المجتمع والسياسة:

أفكار عالم جديد (1992).

الأب مشير عون

كاهنٌ كاثوليكي من لبنان. نال دكتوراه الفلسفة من جامعة النورماندي (Caen) الفرنسية. وهو أستاذ الفلسفة في معهد القديس بولس ومدير مركز الأبحاث في الحوار المسيحي الإسلامي في حريصا. له مؤلَّفان بالفرنسية هما: المدينة وأُسُسُها الأنطولوجية في فكر مارتن هايدغر، ومقالة في السلام الدائم.

محمد أمين فرشوخ

من مواليد بيروت 1946، أستاذ مساعد في كلية الآداب في الجامعة اللبنانية، عمل في الادارة والإعلام والتوثيق والصحافة، فضلاً عن تدريسه في معاهد وجامعات لبنانية. درّس اللغة العربية وآدابها وعلم المكتبات وتاريخ الحضارات. أهم مؤلَّفاته: المدخل إلى علوم القرآن والعلوم الإسلامية، وموسوعة عباقرة الإسلام، والمختار (وهو معجم في المعاني)، وأدب الفكاهة في لبنان.

مفيد أبو مراد

أستاذ بكلية التربية بالجامعة اللبنانية. له دراساتٌ وبحوثٌ في الشؤون التربوية والثقافية، وآراء في الحوار الإسلامي - المسيحي، والهوية القومية.

تركي علي الربيعو

كاتب من القطر العربي السوري. له مقالاتٌ في عددٍ من الدوريات العربية. ومن مؤلفاته: الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة (1992)، والعنف والمقدَّس (1994). وصدر له عن دار المنتخب العربي: دراسة في نقد الخطاب التقدمي العربي (1995).

خليل أرزوني

محاضرٌ في الجامعة اللبنانية، وعاملٌ في الإدارة التعليمية الرسمية بلبنان. له كتابٌ في تاريخ الهجرة اللبنانية إلى الكويت.

عفيف عثمان

مدرِّس لقسم الفلسفة بالجامعة اللبنانية، الفرع الرابع. له بحوثٌ في التنمية والجغرافية السياسية. ترجم عدة دراساتٍ عن الفرنسية.

خَلَف محمد الجراد

باحثٌ سوري، عاملٌ في الشأن التربوي. حصل على دكتوراه الدولة في الفلسفة في الاتحاد السوفياتي. له بحوث في المجلّات المتخصِّصة في تاريخ الأديان والثقافات، وترجم عدة كتبٍ عن الروسية. صدر له أخيراً: اليزيدية واليزيديون (1995).

جورج مسّوح

محاضرٌ في جامعة البلمند وأمين سر مركز الدراسات المسيحية ـ الإسلامية فيها. تخرج في المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية في روما. وهو يحضّر لأطروحته للدكتوراه عن «صورة المسيحية في أعمال رجال الدين المسلمين في لبنان».

أحمد زهوة

باحث من لبنان في تاريخ الأدب العربي وعلاقة الأدب بالتاريخ. حقق في أطروحته للماجستير قسماً من موسوعة «جمهرة الإسلام ذات النثر والنظام» للشيزري.

يوسف طباجة

محاضرٌ في معهد العلوم الإجتماعية بالجامعة اللبنانية. حاصلٌ على دكتوراه الدولة اللبنانية في علم الاجتماع السياسي بعنوان: «جبل عامل، القيادة والسلطة». وله بحوثٌ ودراساتٌ في عددٍ من المجلات العلمية.

مروان حمزة، هيثم مزاحم، غسان طه

طلاب في الدراسات العليا بالجامعة اللبنانية. ولهم اهتمامات فكرية، وعنايةٌ بشؤون الحوار، وموقع الإسلام في العالم.



صدر حتى الآن
من مجلة الاجتهاد

الخراج والإقطاع والدولة

****

الشريعة والفقه والدولة (1)

****

الشريعة والفقه والدولة (2)

****

المثقف والسلطان في المجال

الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

الثقافة والسلطة في المجال

العربي الحديث (2)

****

المدينة والدولة في الإسلام (1)

****

المدينة والدولة في الإسلام (2)

****

الاجتهاد والتجديد في المجال

الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

الاجتهاد والتجديد في المجال

الحضاري العربي الإسلامي (2)

****

الاجتهاد والتجديد في المجال

الحضاري العربي الإسلامي (3 ـ 4)

هموم الحاضر والمستقبل

****

السلطة

الفكرة والبنية في المجال

الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

فكرة الدولة وبنية الدولة

في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (2)

****

فكرة الدولة وبنية الدولة

في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (3)

****

فكرة الدولة وبنية الدولة

في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (4 ـ 5)

****

البداوة والتحضر في المجال

الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

البداوة والتحضر في المجال

الثقافي العربي (2)

****

التوحد والانقسام والاستيعاب

في المجال العربي الإسلامي I

****

التوحد والانقسام والاستيعاب

في المجال العربي الإسلامي II

****

التوحد والانقسام والاستيعاب

في المجال العربي الإسلامي III

****

فكرة التاريخ والوعي التاريخي

العربي I

****

فكرة التاريخ والوعي التاريخي

العربي II

****

فكرة التاريخ والوعي التاريخي

العربي III

****

صورة التاريخ والوعي التاريخي

العربي IV

****

صدر حتى الآن
من مجلة الاجتهاد


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

صدر حتى الآن
من مجلة الاجتهاد

الوطن العربي في التسعينات
صراعات الثقافة والسياسة
على الأرض العربية

****

